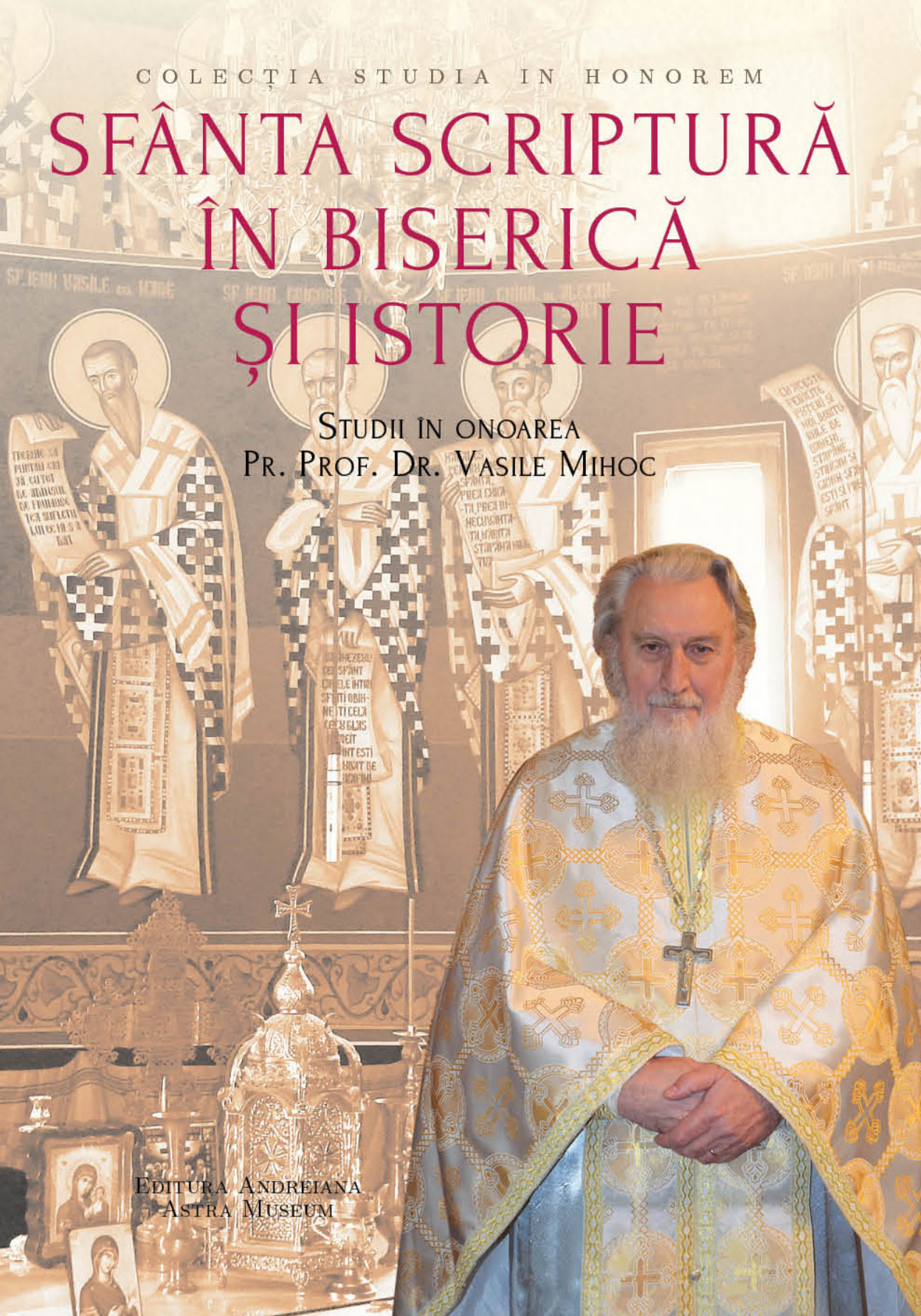
COLECȚIA STUDIA IN HONOREM

SFÂNTA SCRIPTURĂ ÎN BISERICĂ ȘI ISTORIE

Studii în onoarea Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc



Editura Andreiana
Astra Museum

SFÂNTA SCRIPTURĂ
ÎN BISERICĂ ȘI ISTORIE

Studii teologice în onoarea
Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc

ISBN 978-606-989-053-0
ISBN 978-606-733-276-6

SFÂNTA SCRIPTURĂ
ÎN BISERICĂ ȘI ISTORIE

Studii teologice în onoarea
Pr. Prof. Dr. VASILE MIHOC

Editori:
Alexandru Ioniță
Daniel Mihoc

Apare cu binecuvântarea
ÎPS DR. LAURENȚIU STREZA,
Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului

Editura Andreiana / Astra MUSEUM
Sibiu, 2018

DESCRIEREA CIP A BIBLIOTECII NAŢIONALE A ROMÂNIEI

Sfânta Scriptură în biserică şi istorie : studii în onoarea Părintelui Profesor Vasile Mihoc / ed.: Alexandru Ioniţă, Daniel Mihoc; apare cu binecuvântarea ÎPS dr. Laurenţiu Streza, Arhiepiscopul Sibiului şi Mitropolitul Ardealului. - Sibiu: Editura Andreiana : Astra Museum, 2018

Conţine bibliografie
ISBN 978-606-989-053-0
ISBN 978-606-733-276-6

I. Ioniţă, Alexandru (ed.)
II. Mihoc, Daniel (ed.)

2

© Editura Andreiana – 2018

Sibiu, Str. Mitropoliei, nr. 35
Tel.: 0269/217863; 0269/211584, int. 144
Fax: 0269/215521
www.editura-andreiana.ro
editura_andreiana@yahoo.com

70

Evocări

Părintele Prof. univ. dr. Vasile Mihoc, un prieten adevărat și vrednic coleg de slujire la altar și catedră

† ÎPS. Dr. Laurențiu Streza

Aceste puține și nemeșteșugite cuvinte, într-un volum omagial, nu se pot constitui într-un meritat elogiu academic și teologic adus *Părintelui Profesor Vasile Mihoc* la împlinirea vârstei de 70 de ani și la încununarea activității sale universitare teologice și științifice, ci se doresc mai mult a fi o *mărturie de suflet,* la ceas aniversar, despre *prietenie* și *colegialitate*, trăite împreună la altarul sublim al Bisericii străbune și la înălțimea catedrei universitare a Facultății Teologice Șaguniene din Sibiu.

Mulțumim Bunului Dumnezeu pentru toate darurile Sale bogate pe care le-a revărsat asupra Bisericii noastre și asupra învățământului nostru teologic universitar, prin competenta și neobosita lucrare academică și duhovnicească împlinită de *Părintele Profesor Vasile Mihoc,* vrednicul urmaș al *Părintelui Profesor Grigorie T. Marcu,* la catedra de Noul Testament.

La temelia formării sale spirituale a stat minunata și bogata *familie* creștină în care s-a născut, din Suceava Bucovinei, formată din evlavioșii părinții *Nicolaie* și *Aglaia* și cei 10 copii ai lor, 6 băieți, care toți au devenit preoți: *George, Vasile, Ionel, Viorel, Constantin și Dimitrie*, și 4 fete, dintre care 3 sunt preotese. O adevărată familie binecuvântată și bineplăcută lui Dumnezeu, unită printr-o dragoste creștină pilduitoare, care a devenit, mai apoi, o mare *familie preoțească* și care s-a înmulțit, cu nepoți și strănepoți, ridicându-se numărul slujitorilor altarului la peste 30.

Am cunoscut această primitoare familie și m-am bucurat, dintru început, de o adevărată prietenie cu toți preoții ei, începând cu regretatul

părinte *George*, vrednic ctitor de biserici, apoi cu părintele *Ionel*, directorul Seminarului de la Neamț, împreună cu care i-am făcut o vizită Părintelui Vasile la Ierusalim, la încheierea studiilor sale postuniversitare de specialitate, în anul 1979, de Sfintele Paști. Acesta a fost primul și cel mai impresionant pelerinaj al meu în Țara Sfântă, călăuzit de colegul nostru, proaspăt *„Diplomat"*al uneia dintre cele mai valoroase instituții catolice, *„Școala Biblică și de Arheologie"* din Ierusalim.

Frumoase amintiri ne-au rămas și de la alți doi membrii al familiei, plecați la Domnul, părintele *Viorel* de la Borsec și părintele *Constantin* de la Berlin, râvnitori slujitori ai altarului și adevărați apostoli misionari, primul apărător al ortodocșilor minoritari, în țară, iar celălalt ca părinte spiritual și ctitor al unei comunități de români plecați pe alte meleaguri străine pentru mai binele familiilor lor. În bisericuța din Stațiunea Borsec am participat la adevărate lucrări liturgice și misionare, împreună cu Părintele Vasile și frații săi, ca invitați ai vrednicului de pomenire părintele Viorel, la botezul unui prunc de al său, sau cu alte ocazii. Tânărul părinte Constantin, după consacrarea academică ca Doctor în Teologie, și-a dorit să zidească și el biserici în sufletele credincioșilor, dar și un locaș de închinare pentru parohienii săi din Berlin, dorință începută și lăsată urmașilor, el plecând cu ea la cer, în timpul lucrărilor. L-a lăsat pe fiul său Iustin să se îngrijească de mama sa Cristina și de surori, cu ajutorul lui Dumnezeu.

Mulți dintre membrii familiei, frați și nepoți ai Părintelui Vasile și-au împlinit studiile teologice la Sibiu, printre care și fratele cel mic, Dimitrie, ajuns și el slujitor al lui Hristos.

Părintele Profesor Vasile Mihoc și-a desăvârșit pregătirea sa teologică printr-un doctorat în *Noul Testament*, sub coordonarea pr. prof. *Nicolae Nicolaescu* de la Institutul Teologic din București, cu teza de referință în specialitate: *„Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni. Studiul introductiv, traducere și comentariu"*, București, 1983, 278 p.

Ca ucenic și asistent al marelui nostru *Părinte Profesor Grigorie T. Marcu,* Părintele Vasile a urmat două stadii de studii de specialitate la *„Școala Biblică și de Arheologie franceză"*, din Ierusalim, obținând în primul an titlul de *„absolvent"* și în al doilea an pe cel de *„diplomat"* al

acestei prestigioase școli. Acesta a fost începutul unei activități științifice prodigioase de specialitate, încununată de numeroase lucrări și studii, de foarte multe participări la simpozioane și conferințe, în Țară și în întreaga lume, fiind recunoscut și pe plan internațional ca specialist ortodox și cooptat în diferite Organizații și Societăți Biblice.

Munca sa, pe care a iubit-o și căreia s-a dedicat Părintele Vasile, a cuprins două laturi, ca slujiri complementare, la *sfântul altar* și la *catedra universitară*. Și-a început slujirea lui Dumnezeu, în urma hirotonirii sale ca preot paroh, în mijlocul credincioșilor din parohie, vocație pe care n-a părăsit-o niciodată. Părintele Profesor Vasile L-a *cunoscut la altar* pe Hristos, Cel prezent real la Sfânta Liturghie și descoperit lumii, cu întreaga Sa istorie mântuitoare, în rânduielile liturgice ale sărbătorilor Bisericii, și *L-a vestit studenților* de la catedră, cu argumentele biblice ale Revelației divine.

Părintele Profesor Vasile Mihoc și-a dorit și el, ca toți frații săi, să devină *ctitor* al unei biserici și l-a învrednicit Mântuitorul Hristos, Capul Bisericii, să ridice și să împodobească un minunat locaș de închinare în Sibiu, unde și acum continuă să-L slujească pe Cel care L-a iubit și la propovăduit de la amvon și de la catedră.

Activitatea liturgică și pastoral-misionară a *Părintelui Profesor Vasile Mihoc* s-a întregit prin dragostea sa, îndrumarea și împreuna slujire cu credincioșii din *Oastea Domnului*, pentru a o menține ca pe *„o lucrare vie"* în cadrul Bisericii străbune.

Părintele Profesor Vasile Mihoc, pe care îl cinstim acum, este pentru noi toți, preoți, profesori sau studenți, un model de *profesionalism, acrivie și etică profesională.* Toate aceste calități îi marchează personalitatea sa în raport cu toți cei oferiți nouă spre instruire și educare, prin rânduiala lui Dumnezeu, pentru a deveni slujitori ai Sfintelor Altare. La însușiri se adaugă și legătura de *colegialitate,* dintre noi ca preoți și profesori de Teologie, întreținută constant prin sprijinirea reciprocă, mai ales în acele vremuri grele ale comunismului ateu.

Sunt dator, în plus, să aduc mărturie despre *prietenia* care ne-a legat pe noi și familiile noastre, la care au contribuit și preotesele noastre, *Doamna Octavia,* mamă a 13 copii, și cea plecată la Domnul, *preoteasa Eugenia*,

și ea mamă a 5 copii. Mulțumirea noastră, adresată lui Dumnezeu, o constituie urmașii noștri, pentru care ne rugăm continuu.

Îi dorim *Părintelui Profesor Vasile Mihoc,* la împlinirea acestei frumoase vârste, multă sănătate de la Bunul Dumnezeu și alese bucurii de pe urma bogatei sale activități liturgice, misionare și didactice împlinite și a celei care continuă, întru mulți și binecuvântați ani!

Urare la ceas aniversar

† Visarion, Episcopul Tulcii

Mă consider privilegiat să scriu câteva rânduri și să evoc câteva gânduri despre ilustrul părinte profesor dr. Vasile Mihoc care împlinește vârsta de 70 de ani. Părintele profesor Vasile Mihoc din Sibiu rămâne un etalon pentru învățământul nostru teologic românesc în general și pentru cel sibian în special.

Este un om care și-a legat numele de catedra de Noul Testament pe care a onorat-o vreme de zeci de ani cu perseverență, cu tact pastoral și mai ales cu pasiune.

Numele său este legat în același timp și de „*Oastea Domnului*" – mișcare de trezire spirituală a României creștine inițiată de părintele Iosif Trifa – și pe care a povățuit-o încă înainte de 1989 și pe care s-a străduit să o păstreze în staulul Bisericii străbune cu toate încercările centrifugale ale unora.

Pe părintele Vasile Mihoc l-am cunoscut într-o vară a anilor '80 la mănăstirea Râmeț unde, împreună cu trei colegi de seminar, ne aflam ajutând la muncile agricole de acolo. Părintele profesor se afla și el la mănăstire lucrând cot la cot cu muncitorii la restaurarea vechiului paraclis cu hramul „*Cuv. Paraschiva*" din incinta așezământului monahal. Ne-a făcut o frumoasă impresie fiind un om comunicativ, vesel și plin de energie. În anii studenției l-am cunoscut și mai bine pe părintele Vasile care ne preda limba greacă și studiul Noului Testament. Era destul de exigent în examene dar avea o inimă bună în așa fel încât cei care aveau nevoie de un punct pentru bursă apelau la părintele Mihoc care, la insistențele soției sale Octavia – angajată la secretariatul Institutului Teologic – îi ajuta pe toți. Mai târziu am aflat că a devenit mult mai exigent în așa fel încât studenții depuneau eforturi sporite pentru a trece cu bine examenul.

După Revoluție a fost o perioadă membru în Consiliul Frontului Salvării Naționale din Sibiu și consilier bisericesc în Permanența interimară a Arhiepiscopiei Sibiului și în această calitate a deschis îndată după Anul Nou 1990 Capela „*Sf. Vasile*" a Spitalului de Neuropsihiatrie din Sibiu funcțională până în anul 1959 când a fost închisă de comuniști. Multe din terenurile pentru bisericile noi din Sibiu au fost atribuite cu sprijinul părintelui Mihoc. A ctitorit el însuși o biserică măreață în Sibiu, cu hramul „*Intrarea Maicii Domnului în Biserică*". A participat la zeci și zeci de conferințe și congrese teologice în țară și în plan internațional pe teme de actualitate aducându-și un aport deosebit la fundamentarea terminologiei nou-testamentare ca și la lămurirea unor probleme convergente cercetării științifice.

Este un om apropiat de oameni care a știut să modeleze caractere fiind prin familia sa numeroasă, având 13 copii, un exemplu demn de urmat pentru mulți. Am avut amândoi un prieten deosebit, pe dl. Ioan Mețiu din Săliștea Sibiului, în casa căruia ne-am întâlnit de multe ori de ziua hramului bisericii din Grui restaurată de acesta la recomandarea mitropolitului Antonie și a părintelui Mihoc.

Am așternut în scris câteva amintiri legate de părintele profesor Vasile Mihoc căruia îi dorim ani mulți cu sănătate, cu pace, cu bucurii alături de întreaga familie, cu noi împliniri pe plan academic, cultural și misionar, ca unul ce se face după cuvântul apostolului „*pildă credincioșilor cu cuvântul, cu purtarea, cu dragostea, cu duhul, cu credința, cu curăția*" (1Tim. 4,12).

Χρονια Πολλα και καλα!

Un alergător de cursă lungă în „stadionul” mântuirii

Pr. Vasile Borca, Baia Mare

Alergarea, ca probă atletică, o întâlnim încă din competițiile sportive antice și până în zilele noastre, ea figurând și în întrecerile olimpice. Este unul din sporturile care îmbină utilul cu plăcutul, care contribuie în mare măsură la fortificarea organismului, făcându-l apt pentru anumite situații mai dificile din viața omului, fiind, în același timp, și un prilej de admirație pentru cei ce dobândesc performanțe în acest sens.

Aidoma altor termeni și noțiuni din viața practică, din lumea materială, care au urcat, s-au înălțat în zona spiritualului, abstractului, religiosului, la fel se poate vorbi și de o alergare sau alergător și într-un domeniu detașat sportului fizic. În acest sens, găsim o serie de analogii între competițiile sportive și cele destinate valorilor religioase sau relațiilor noastre cu Divinitatea.

Cuvântul revelat al Sfintei Scripturi recurge adesea la astfel de asemănări. De exemplu, psalmistul, identificându-se cu dreptul care în permanență năzuiește spre împlinirea voii lui Dumnezeu, glăsuiește: „Pe calea poruncilor Tale am alergat când ai lărgit inima mea” (Ps 118, 32), adică atunci când omul credincios, sesizând bunătatea și sprijinul dumnezeiesc, și-a deschis mai mult interesul și aplecarea spre valorile divine. O astfel de analogie, și mai reușită, încadrată și exprimată metaforic, o găsim și la profetul Isaia care elogiază zestrea duhovnicească a celor ce-L caută cu tot dinadinsul pe Dumnezeu: „Cei ce nădăjduiesc întru Domnul vor înnoi puterea lor, le vor crește aripi ca ale vulturului; vor alerga și nu-și vom slei puterea, vor merge și nu vor obosi” (Is 40, 31). În ambele cazuri, ca defapt și în altele din textele biblice, alergarea presupune un interes deosebit, o râvnă neobosită pentru împlinirea poruncilor dumnezeiești, o implicare majoră pentru implementarea voii și lucrării lui Dumnezeu în viața oamenilor.

Sfântul Pavel, „apostolul neamurilor" (Rom 11, 13), deținător prin excelență a tactului pastoral, primit și întărit prin harul lui Hristos (Fil 4, 13), care „tuturor toate s-a făcut, ca, în orice chip, să-i mântuie pe unii..." (1Co 9, 22), folosește o comparație captivantă pentru a stârni interesul, implicarea și râvna la împlinirea menirii noastre de creștini întru această viață, pentru a câștiga cununa mântuirii. Comparația este luată din domeniul competițiilor sportive, mai bine zis atletismul: „Nu știți voi că acei care aleargă în stadion, toți aleargă, dar numai unul ia premiul? Alergați așa ca să-l luați. Și oricine se luptă, se înfrânează de la toate. Și aceia, ca să ia o cunună stricăcioasă, iar noi, nestricăcioasă. Eu, deci, așa alerg, nu la întâmplare. Așa mă lupt, nu ca lovind în aer, ci îmi chinuiesc trupul meu și îl supun robiei..." (1Cor 9, 24-27).

Viața creștină nu este un mediu de indiferență, nepăsare, relaxare totală, ci pretinde o implicare permanentă, un efort și străduință continuă pentru a atinge și a păstra anumite standarde, este o viață și activitatea responsabilă, la cele mai înalte cote ale exigenței morale, așa precum și în alte sectoare de activitate, respectiv în întrecerile sportive, se cer anumite competențe, eforturi și renunțări pentru a atinge o performanță. Dacă pentru a câștiga o medalie, un premiu sportiv, trecător, adică aparținător vieții acesteia, e nevoie de atâta nevoință, de disciplină severă și respectarea unor reguli stricte, cu atât mai mult pentru a dobândi cununa nestricăcioasă a mântuirii. Și Sfântul Apostol Pavel și-a fixat și urmat acest traseu prin întreaga sa activitate misionară și pastorală, după cum el însuși mărturisește: „Dar una fac: uitând cele ce sunt în urma mea, și tinzând către cele dinainte, alerg la țintă, la răsplata chemării de sus a lui Dumnezeu, întru Hristos Iisus" (Fil 3, 14). Pătruns, stăpânit și mânat de această profundă convingere, Sfântul Apostol Pavel se străduiește din răsputeri să o insufle și în conștiințele tuturor creștinilor „până vom ajunge toți la unitatea credinței și a cunoașterii Fiului lui Dumnezeu, la starea bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos" (Ef 4, 13). „De aceea și noi, având împrejurul nostru atâta nor de mărturii, să lepădăm orice povară și păcatul care grabnic ne împresoară și să alergăm cu stăruință în lupta ce ne stă înainte" (Evr 12, 1)

Am evocat aceste elemente de ancadrament biblic, îndeosebi din scrierile marelui apostol Pavel, ca temei motivațional, considerând că fundamentează cel mai onorabil modestul demers pe care-l întreprind întru a reliefa și elogia personalitatea marelui profesor, teolog și neobosit alergător pentru implementarea Evangheliei în ogorul Bisericii, a neamului românesc și nu numai.

Nu voi invoca date biografice, nici vasta bibliografie în domeniul cercetării și studiilor exegetice, a numeroaselor conferințe ținute dintr-un colț și până în celălalt al țării, de invitațiile și conferințele de specialitate din aproape întreaga lume, de titlurile academice și de alte distincții ce încununează bogata activitate pastorală, publicistică și științifică a preacucerniciei sale. Voi încerca să remarc și să scot în evidență câteva caracteristici, câteva calități sufletești și duhovnicești, prin care părintele profesor Vasile Mihoc m-a cucerit și prin care a câștigat și este admirat de studenți, doctoranzi, preoți și creștinii de rând.

Înzestrat de Dumnezeu cu un chip și o ținută falnică, măiastră și impunătoare, părintele Vasile are fața-i veșnic iradiind de lumină, de bunătate, de pacea hristică, care te cucerește sufletește, înlăturând orice barieră, distanță, facilitând astfel posibilitatea apropierii, încrederii, colaborării și comuniunii.

Când eram student teolog, vedeam în el un „prinț al teologiei", iar acum la onorabila-i vârstă a senectuții văd în părintele profesor un impunător și prestigios „patriarh al cuvântului și învățăturii creștine". Este un teolog matur și de o profunzime exegetică, ancorat în teologia patristică, dar care răzbate până în vremurile actuale, opintindu-se și dezarticulând „teologiile veacului", seculare și derapante.

Părintele Mihoc cred că deține titlul de „cel mai neobosit alergător pe toate «stadioanele» Ortodoxiei și «fronturile Oastei Domnului»": predici în biserici, conferințe în marile orașe și centre universitare, cuvinte de învățătură, apărare și promovare a dreptei credințe. Este un apostol itinerant, un om al Bisericii, un om prin care lucrează Dumnezeu și se răsfrâng prin el harul și binecuvântările divine. În părintele Vasile se distinge un slujitor devotat al altarului Bisericii și Neamului românesc, un duhovnic înțelept care pătrunde cu delicatețe în valorile duhovnicești și

le reliefează întru luminarea sufletelor. Un trăitor autentic și împlinitor al preceptelor creștine, un om al rugăciunii, transfigurat mai ales în slujirea Sfintei Liturghii.

Modestia ce-l caracterizează, fizionomia-i pașnică din care răzbate blândețea și bunătatea părintească, bucuria și fericirea privirii binevoitoare, toate acestea îți prilejuiesc facilitatea întâlnirii cu Hristos, prin trimisul și reprezentantul Său în lume.

Un suflet mare și nobil, o inimă largă în care are loc pentru fiecare, părintele profesor Vasile Mihoc se înscrie în Teologia Ortodoxă ca un teolog de marcă, conturându-și și impunându-și prin opera sa o demnitate și verticalitate inconfundabilă, iar ca slujitor al Bisericii și Neamului Românesc, un apostol de elită și un „alergător de cursă lungă" aidoma Sfântului Apostol Pavel.

Vă rămânem recunoscători pentru tot ceea ce ați făcut pentru Ortodoxia și Patria română. Suntem mândri și fericiți de a fi contemporani cu Sfinția Voastră.

Întru mulți rodnici și fericiți ani, Preacucernice Părinte Profesor!

Biobibliografie
Pr. prof. dr. Vasile Mihoc

Pr. prof. Vasile Mihoc s-a născut în 13 martie 1948 în Sf. Ilie (Suceava), din părinții Nicolae și Aglaia Mihoc, fiind al treilea din cei 10 copii ai acestei familii. A făcut studiile liceale la Suceava, iar studiile teologice la Sibiu (licențiat în 1970). A făcut cursurile de doctorat în Teologie la Institutul Teologic Universitar din București (1970-1973) și studii de specialitate la *Ecole Biblique et Archéologique Française* din Ierusalem (Israel), luându-și titlurile de *Titulaire* (1978) și *Diplomé* (1979) al acestei înalte școli de studii biblice și de arheologie biblică. În 1983 și-a luat doctoratul în Teologie la Institutul Teologic Universitar din București.

A fost hirotonit preot în 1969, slujind mai bine de patru ani ca preot de parohie. În 1974 și-a început activitatea la Institutul Teologic Universitar (azi Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna") din Sibiu, unde, din 1983 a fost profesor titular de Studiul Noului Testament până la pensionare, la 1 oct. 2016. Este, de asemenea, conducător de doctorat. A predat ca profesor asociat și la Facultățile de Teologie a Universităților „Babeș-Bolyai" din Cluj (1990-1992) și „Aurel Vlaicu" din Arad (1997-1999). În 1992 a fost bursier al *„Diakonisches Werk" al Bisericii Evanghelice-Luterane din Germania*, la Universitatea din Leipzig, pentru un stagiu de studiu intensiv al limbii germane.

În semestrul de vară 2002 a fost profesor asociat la *Crowther Hall College – University of Birmingham*, Anglia.

Pe lângă activitatea universitară, în anii 1990-1998 a slujit ca preot (voluntar) al Spitalului de Psihiatrie din Sibiu; iar din 1998 până în prezent este și preot paroh al Parohiei Lazaret II din Sibiu, unde, împreună cu credincioșii parohiei, a construit o nouă și frumoasă biserică și o nouă casă parohială.

Este membru al *Society of Orthodox Biblical Scholars*; al *Studiorum Novi Testamenti Societas* (SNTS) și al *Eastern Committee* al SNTS; al *Colloquium Paulinum* (Roma); membru fondator al *Societății Biblice Interconfesionale din Romania*, al *Uniunii Bibliștilor din România* și al *Societății Bibliștilor Ortodocși din Romania*; membru al *International Leaders Council* (ILC) al *Toward Jerusalem Council II* (TJCII).

Între anii 1995 și 2005 a fost membru al *board*-ului național al World Vision România.

Din 2014 este președinte al Sfatului Frățesc pe Țară al Asociației „Oastea Domnului" din cadrul Bisericii Ortodoxe Române.

Este căsătorit cu Octavia, având 13 copii și, până acum, 36 nepoți.

Participări la conferințe (naționale și internaționale)

A participat la multe întâlniri științifice, ecumenice și pastoral-misionare în România și în străinătate, prezentând referate de specialitate, și a ținut numeroase conferințe în țară și în străinătate. Astfel, a participat și participă regulat la congresele anuale ale *Studiorum Novi Testamenti Societas* (SNTS), care se desfășoară în diferite părți ale lumii, la simpozioanele Est-Vest ale teologilor biblişti ortodocși și neortodocși (Grecia, România, Bulgaria, Rusia, Belarus), la conferințele Societății Bibliștilor Ortodocși (în Grecia, Cipru, Bulgaria, România), la sesiunile *Colloquium Paulinum* (Roma), la întâlnirile internaționale ale *Toward Jerusalem Council II* (în Austria, USA, Israel, Germania, Slovacia, Cehia, Cipru, Etiopia, Kenya, Argentina etc.) etc.

A participat la mai multe conferințe și a ținut referate de specialitate la Institutul „Sf. Filaret" din Moscova. În mai 2014 a ținut conferințe de teologie de spiritualitate ortodoxă la Universitatea *Minzu* din Beijing (China).

A predat cursuri la *Université d'été* organizată de Mitropolia Ortodoxă Română a Europei Occidentale și Meridionale, la Centre „Sainte Croix" (Franța), începând cu sesiunea august 2011 (ultima participare: august 2018). A predat cursuri la *Centrul „Dumitru Stăniloae"* (CDS) al Mitropoliei Ortodoxe Române a Europei Occidentale și Meridionale.

De asemenea, conferențiază frecvent ca invitat al diferitelor comunități ortodoxe române din diaspora românească (în Canada, USA, Anglia, Irlanda, Belgia, Franța, Germania, Elveția, Italia, Spania, Portugalia etc.).

În cadrul activităţii preoţești, în afară de activitatea ca preot paroh, a slujit și a ținut nenumărate predici și cateheze la Catedrala mitropolitană din Sibiu, la Capela Facultăţii de Teologie „Andrei Șaguna", dar și în diferite biserici ortodoxe aparținând altor jurisdicții (în Grecia, Rusia, Ucraina, Polonia, Bulgaria, Belarus, Franța, Canada, Statele Unite, Argentina, Kenya etc.).

Distincții:

– Iconom stavrofor (1985);

– Medalia aniversară „1900 de ani de la scrierea Apocalipsei Sfântului Ioan Teologul" de la Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I, Patmos, 1995;

– Crucea patriarhală (2001);

– „Doctor honoris causa" al Universității „1 Decembrie 1918" din Alba Iulia (2009).

– Crucea „Andrei Șaguna" a Mitropoliei Ardealului (2009);

– Crucea de cavaler al Ordinului de merit al Republicii Polonia (2010).

LISTA LUCRĂRILOR PUBLICATE

A. CĂRŢI publicate:

Teza de doctorat:

– *Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni – Introducere, traducere și comentariu. Teologia Epistolei***,** în revista „Studii Teologice", nr. 3-4 și 5-6/1983, și în extras, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983, 278 pagini.

Alte cărţi publicate ca autor:

– *Procesul Mântuitorului*, Sibiu, Ed. Oastea Domnului, 1995; ed. a doua, 2000.
– *Naşterea de Sus*, Sibiu: Ed. Oastea Domnului, 1995; ed. a doua, 2000.
– *Şapte tâlcuiri biblice despre Maica Domnului*, Bucureşti: Christiana, 1996; ed. a doua, Sibiu, Teofania, 2001.
– *Predici exegetice la Duminicile de peste an*, Sibiu, Teofania, 2000; ed. a doua, 2001.
– *Meditaţii la Duminicile Triodului şi ale Penticostarului*, Sibiu, Teofania, 2003.
– *Evanghelia de la Ioan. Introducere şi comentariu*, vol. 1, Sibiu, Teofania, 2003.
– *Credinţă şi înţelegere. Învăţătura ortodoxă în perspectivă biblică*, Editura „ASTRA Museum", Sibiu, 2015.
– *Cuvinte ale credinţei şi ale bunei învăţături*, Ed. „Oastea Domnului", Sibiu, 2015.
– *Lumina Evangheliei. Exegeze la Evangheliile duminicale*, Editura „ASTRA Museum", Sibiu, 2015.

Traducere:

– Jean-Claude Larchet, *Teologia bolii*, traducere din limba franceză de Pr. prof. Vasile Mihoc, Editura „Oastea Domnului", ed. a III-a, Sibiu, 2010.

Cărţi publicate în colaborare:

– *Auslegung der Bibel* (în colab.), ed. de James D. G. Dunn, Hans Klein, Ulrich Luz şi Vasile Mihoc), „Wissenshaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament", 130, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000.
– *Introducere la Studiul Noului Testament*, vol. 1 (în colab.), Sibiu, Teofania, 2001.
– *Cu noi este Dumnezeu. Manual de cateheză pentru copiii de 11-12 ani*, partea I, 110 pagini; partea a II-a, 116 pagini (în colab.), Sibiu, Edit. Oastea Domnului, 2001.

– *Cu noi este Dumnezeu. Manual de cateheză pentru ciclul primar* (în colab.), partea I, 116 pagini; partea a doua, 136 pagini, Sibiu, Ed. Oastea Domnului, 2002.
– *Das Gebet im Neuen Testament* (în colaborare), ed. de Hans Klein, Vasile Mihoc și Karl-Wilhelm Niebuhr, Mohr Siebeck, Tübingen, 2009.
– *Greek Patristic and Eastern Orthodox Interpretations of Romans* (în colaborare, editor), col. „Romans Through History and Culture", 9, Bloomsbury, London/New Delhi/New York/Sydney, 2013.
– Am colaborat la realizarea volumului *Global Bible Commentary*, general editor Daniel Patte, Abingdon Press, Nashville (USA), 2004.
– Sunt unul din editorii dicționarului intitulat: *Cambridge Dictionary of Christianity* și autor al mai multor articole din acest dicționar, editat de Cambridge University Press, Cambridge/New York/Melbourne/Madrid/Cape Town/Singapore/Sao Paolo/Delhi/Dubai/Tokyo/Mexico City, 2010.

B: STUDII DE SPECIALITATE (Studiul Noului Testament; exegeza Noului Testament; Teologia Noului Testament etc.):

– *Sfânta Scriptură în opera lui Dimitrie Cantemir* , în rev „Studii Teologice", XXV, 1973, nr. 5-6, p. 341-351.
– *„Fiul Omului" după Noul Testament*, în „Studii Teologice", XXV, 1973, nr. 1-2, p. 33-44.
– *Preoția după Noul Testament*, în rev. „Mitropolia Ardealului", XIX, 1974, nr. 4-6, p. 250-262.
– *Cuvântul lui Dumnezeu*, în „Îndrumător bisericesc", Sibiu, 1975, p. 173-176.
– *Botezul lui Ioan și Taina Sfântului Botez*, în „Îndrumător bisericesc", Sibiu, 1976, p. 122-125.
– *Unitatea creștinilor în Hristos și prin Biserică după Epistola către Efeseni*, în „Mitropolia Ardealului", XXI, 1976, nr. 1-3, p. 104-113.
– *Sensul tipic al Vechiului Testament după 1 Cor 10, 1-11*, în „Mitropolia Ardealului", XXI, 1976, nr. 4-6, p. 273-285.

– *Eclesiologia Noului Testament*, în „Studii Teologice", XXIX, 1977, nr. 3-4, p. 233-248.
– *Înțelepciunea teoretică* și *înțelepciunea practică după Vechiul Testament*, în „Mitropolia Ardealului", XXV, 1980, nr. 1-2, p. 82-92.
– *Samaritenii*, în „Mitropolia Ardealului", XXV, 1980, nr. 7-9, p. 625-632.
– *Învierea Mântuitorului*, în „Îndrumător bisericesc", Sibiu, 1981, p. 223-227.
– *Profesorul de teologie Iosif Iuliu Olariu*, în „Mitropolia Ardealului", XXXI (1981), nr. 1-3, p. 110-116.
– *Dumnezeu, Unul în Treime*, în „Mitropolia Ardealului", XXVI(1981), nr. 4-6, p. 331-340.
– *Omul – chip* și *asemănare a lui Dumnezeu, deși poartă rănile păcatului*, în „Mitropolia Ardealului", XXVI (1981), nr. 7-9, p. 549-559.
– *„Și voi toți* știți" *(I Jn 2, 20),* în „Mitropolia Ardealului", XXVI, 1981, nr. 10-12, p. 764-768.
– *Însușirea mântuirii prin Duhul Sfânt în Biserică*, în „Mitropolia Ardealului", XXVII (1982), nr. 1-3, p. 151-160.
– *Lucrarea Duhului Sfânt în Biserică*, în „Mitropolia Ardealului", XXVII, 1982, nr. 4-6, p. 316-329.
– *Elemente de eclesiologie* în *Cartea Apocalipsei Sfântului Ioan Teologul*, în rev. „Ortodoxia", XXXIV, 1982, nr. 4, p. 503-516.
– *Taina Preoției,* în „Mitropolia Ardealului", XXVIII, 1983, nr. 1-2, p. 37-43.
– *Condițiile însușirii mântuirii*, în „Mitropolia Ardealului", XXVIII, 1983, nr. 3-4, p. 173-181.
– *Propovăduirea cuvântului lui Dumnezeu în Biserică și nașterea credinței*, în „Mitropolia Ardealului", XXVII, 1983, nr. 5-6, p. 317-325.
– *Sfintele Taine, mijloace de mântuire și de sfințire a credincioșilor*, în „Mitropolia Ardealului", XXVIII, 1983, nr. 9-10, p. 447-455.
– *Nașterea și creșterea în viața cea nouă în Hristos*, în „Mitropolia Ardealului", XXVIII, 1983, nr. 9-10, p. 582-589.
– *Elemente pentru o teologie creștină a păcii*, în „Mitropolia Ardealului", XXVIII, 1983, nr. 11-12, p. 706–722.
– *Har și dar*, în „Îndrumător bisericesc", Alba Iulia, 1983, p. 23-27.

– *Virtutea credinței*, în „Îndrumătorul bisericesc”, Sibiu, 1983, p. 86-88.
– *Iisus Hristos Arhiereu după Epistola către Evrei*, în „Ortodoxia”, XXXV, 1983, nr. 2, p. 176-199.
– *Fericiți sunt făcătorii de pace*, în „Telegraful Român”, 131, nr. 39-40 și 41-42/1983, p. 1,3.
– *Hristos, Întemeietorul și Capul Bisericii*, în „Îndrumătorul bisericesc”, Oradea, 1984.
– *Părinți și copii: ontologia și vocația căsătoriei în lumina Sfintei Scripturi*, în „Telegraful Român”, nr. 15-18/1984.
– *Parabole neghinelor și parabola năvodului*, în „Îndrumător bisericesc”, Sibiu, 1984, p. 82-83.
– *Sfânt și sfințenie după Sfânta Scriptură*, în „Îndrumător bisericesc”, Oradea, 1985, p. 42-44.
– *Ierurgiile în Biserica epocii apostolic – indicii neotestamentare*, în „Ortodoxia”, XXXVII, 1985, nr. 3, p. 496-507.
– *2 Macabei 12, 39-46* și *rugăciunile pentru cei adormiți*, în „Ortodoxia”, XXXVII, 1985, nr. 3, p. 533-540.
– *Nașterea Domnului în Pastoralele Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin*, în rev. „Biserica Ortodoxă Română”, CIII (1985), nr. 3-4, p. 233-251.
– „*Ca un pom sădit la un izvor de apă „. Prea Fericirea Sa Patriarhul Iustin la a 75-a aniversare*, în „Mitropolia Ardealului”, XXX (1985), nr. 3-4, p. 146-154.
– *Căsătoria* și *familia în lumina Sfintei Scripturi*, în „Mitropolia Ardealului”, XXX, 1985, nr. 9-10, p. 581-591.
– *Preoția universală și slujirea credinciosului în lume*, în „Mitropolia Ardealului”, XXXI, 1986, nr. 4, p. 43-50.
– Înalt *Prea Sfinția Sa Mitropolitul Antonie Plămădeală, ierarh teolog*, în „Mitropolia Ardealului”, XXXII, 1987, nr. 2, p. 163-168.
– *Părintele Profesor Dr. Grigorie Marcu*, în „Mitropolia Ardealului”, XXXII (1987), nr. 2, p. 163-168.
– *Preocupări de teologie biblică în Transilvania. II . Studiul Noului Testament,* în vol. „Contribuții transilvănene la Teologia ortodoxă”, Sibiu, 1988, p. 53-67.

– *Noul Testament de la Bălgrad, 1688–1988*, în „Mitropolia Ardealului", XXXIII, 1988, nr. 4, p. 118-124.
– *Iisus Hristos în izvoare antice profane*, în „Studii Teologice", XLI, 1989, nr. 1, p. 7-24.
– *„The Apostolic Decree" and the Reliability of the Acts of the Apostles*, în vol. ΠΡΑΞΕΙΣ ΤΩΝ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ. Εισηγησεις Ε Συναξεως Ορθοδοξων Βιβλικων Θεολογων, Francavilla, 26-30 oct. 1988 (Athènes), p. 171-180.
– *„Decretul apostolic"* și *valoarea istorică a cărții Faptele Apostolilor*, în „Mitropolia Ardealului", XXXIV, 1989, nr. 2, p. 20-28.
– *Comentariu la unele texte evanghelice*, în „Îndrumător bisericesc", Sibiu, 1990, p. 100-104.
– *Antim Ivireanul* și *contribuția sa la desăvârșirea formei românești a textelor biblice*, în rev. „Biserica Ortodoxă Română", CVIII, 1990, nr. 1-2, p. 108-116.
– *Virtutea, podoabă a creștinului*, în „Îndrumător bisericesc", Sibiu, 1991, p. 164-165.
– *„L'Épouse de l'Agneau". La feminité de l'Église par rapport* à *son Seigneur selon l'Apocalypse*, în vol. Η ΑΡΟΚΑLUΨΗ ΤΟΥ ΙΩΑΝΝΗ. Προ–βληματα φιλολογικα, ιστορικα, ερμινευτικα, θεολογικα, Ειση–γησεισ ΣΤ Συναξεως Ορθοδοξων Βιβλικων Θεολογων, Levkosia, Chypre, 26 sept.–3 oct. 1991 Nicosia), Nicosia, p. 53-64.
– *Pregătirea omenirii pentru venirea Mântuitorului. Importanța Revelației vechitestamentare*, în vol.: „Credință ortodoxă și viață creștină", Sibiu, 1992, p. 14-25.
– *Creștinismul – religia desăvârșită. Iisus Hristos, Mântuitorul lumii – viața și lucrarea Sa*, în același vol., p. 26-38.
– *Comuniunea credincioșilor cu Hristos și întreolaltă prin Sfânta Euharistie, după I Cor 10, 14-22*, în vol. „Persoană și comuniune. Omagiu Prea Cucernicului Părinte Prof. Acad. Dumitru Stăniloae", Sibiu, 1993, p. 420-434.
– *Eshatologia paulină*, în „Revista Teologică", 1993, nr. 4, p. 50-69.
– *Cu privire la data Nașterii Domnului*, în „Renașterea" (Cluj-Napoca), dec. 1994.

– *Împărtășirea cu Hristos prin Cuvântul Său*, în „Iisus Biruitorul" (abr.: IB), nr. 11/1994.
– *Sfânta Evanghelie de la Matei*, IB, no. 12/1994.
– *Steaua magilor*, IB, 12/1994.
– *Sfânta Evanghelie de la Marcu*, IB, 1/1995.
– *Sfânta Evanghelie de la Luca*, IB, 2/1995.
– *Sfânta Evanghelie de la Ioan (I)*, IB, 3/1995.
– *Procesul Mântuitorului*, IB, 4/1995.
– *Sfânta Evanghelie de la Ioan (II)*, IB, 5/1995.
– *Sfânta Evanghelie de la Ioan (III)*, IB, 6/1995
– *„Casa Tatălui Meu". Templul pe care l-a cunoscut Iisus*, în rev. „Transilvania" (Sibiu), serie nouă, XXV, 1995, p. 73-79.
– Înălțarea *Domnului*, IB, 6/1995.
– *„Dezapocaliptizarea" mântuirii*, în „România liberă", iunie 1995.
– *Sfântul Ioan Teologul (I)*, IB, 8/1995.
– *Sfântul Ioan Teologul (II)*, IB, 9/1995.
– *Importante reuniuni internaționale asupra Noului Testament*, IB, 11/1995.
– *Cronologia vieții Mântuitorului*, IB, 12/1995.
– *Sfântul Ioan Teologul (III)*, IB, 1/1996.
– *Sfântul Ioan Teologul (IV)*, IB, 2/1996.
– *Sfântul Ioan Teologul (V/1)*, IB, 3/1996.
– *Sfântul Ioan Teologul (V/2)*, IB, 4/1996.
– *Sfântul Ioan Teologul (VI/1)*, IB, 5/1996.
– *Sfântul Ioan Teologul (VI/2)*, IB, 6/1996.
– *Importante conferințe internaționale de Noul Testament*, IB, 11/1996.
– *Sfântul Ioan Teologul (VI/3)*, IB, 12/1996.
– *Sfântul Ioan Teologul (VII/1)*, IB, 2/1997.
– *Sfântul Ioan Teologul (VII/2)*, IB, 3/1997.
– *Sfântul Ioan Teologul (VII/3)*, IB, 4/1997.
– *Sfântul Ioan Teologul (VIII/1)*, IB, 6/1997.
– *Importante întâlniri biblice internaționale în septembrie 1997*, IB, 11/1997.
– *Preoția împărătească*, IB, 6/1998.
– *Tradiție și contemporaneitate*, IB, 19/1998 și 20/1998.

– „*Mireasa Mielului*”. *Feminitatea Bisericii în raport cu Domnul său după Apocalipsa Sfântului Ioan Teologul*, în rev. „Transilvania”, serie nouă, XXVI (CII), nr. 1-2/1996.
– *Doctorul sufletelor şi al trupurilor*, în rev. „Christiana” (Bucureşti), 2/1996.
– *La spiritualité de la communauté mathéenne* à *la lumiere des textes et des traces spécifiques du premier Evangile*, în vol.: Το κατα Ματθαιον Ευαγγελιο. Προβληματα μεταφραστικα, φιλολογικα, ιστορικα, ερμινευτικα, θεολογικα”, Athènes, 1996, pp. 177 – 201.
– *Aspecte ale spiritualităţii comunităţii mateiene* în *lumina textelor* şi *a trăsăturilor specifice primei Evanghelii*, în: Pr. prof. Mircea Păcurariu şi Pr. prof. Aurel Jivi (ed.), *Teologie, slujire, ecumenism*, Înalt Prea Sfinţitului Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, la împlinirea vârstei de 70 de ani, Sibiu, 1998, p. 322-342.
– *Tipologia ca metodă de interpretare creştină a Vechiului Testament*, în rev. „Altarul Banatului”, VIII (1997), nr. 7- 9, p. 28-39.
– *The Justification by faith in the letter to the Galatians. An Orthodox Perspective*, în vol.: “Η προς Γαλατας Επιστολη του Αποστολου Παυλου. Προβληματα μεταφραστικα, φιλολογικα, ιστορικα, ερμινευτικα, θεολογικα”, Tesalonic (Grecia), 1997, p. 217-227.
– *La christologie de l’Agneau dans l’Apocalypse de St. Jean*, în vol.: “1900 ετηρις της Αποκαλυψεως Ιοαννου. Πρακτικα διεθνους διεπιστιμονικου συμποσιου” (Αθηναι–Πατμος, 17–26 Σεπτε–μβριου 1995), Athènes, 1999, pp. 99-114.
– *The Soul After Death in the Epistles of St Paul*, în vol. “Ο Αποστολος Παυλος και ο ευρωπαικος πολιτισμος” (Παυλεια 3), Βεροια (Grèce), 1997, pp. 215-236.
– „*Să iubeşti pe aproapele tău*”, în rev. „Transilvania”, nr. 1-2/1999, p. 41-53.
– *Credinţă şi înţelegere*, în rev. „Transilvania”, nr. 1/2000, p. 5-8.
– *The Actuality of Church Fathers’ Biblical Exegesis*, în vol. „Auslegung der Bibel”, Herausgegeben von James D. G. Dunn, Hans Klein, Ulrich Luz und Vasile Mihoc, „Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuesn Testament”, 130, Tübingen: Mohr Siebeck 2000, p. 3-28.

– *Sfântul Ioan Teologul: Înmulţirea pâinilor şi cuvântarea despre Pâinea vieţii (Ioan cap. 6)*, *în* vol.: „Facultatea de Teologie «*Andrei Şaguna*» – Anuarul, Serie nouă, I (XXVI), 2000-2001, Sibiu, 2001, p. 56-80.
– *L'Apocalypse de St. Jean le Théologien*, în vol.: „Cahiers Emil Cioran: Approches critiques" III, Sibiu/Leuven, 2001, p. 47-53.
– *L'Hymne christologique de l'Epître aux Philippiens dans son contexte (Phil 1,27 – 2,18)*, în vol.: „Per me il vivere e Cristo (Filippesi 1,1 – 3,21" (Serie Monografica di „Benedictina", Sezione Biblico-Ecumenica, 14), Roma, 2001, p. 89-136.
– *Despre minuni*, în rev. „Transilvania", nr. 4/2001, p. 3-5.
– *Hristos Yahve*, în rev. „Transilvania", nr. 6/2001, p. 2-4.
– *Profesorul Ioannis Karavidopoulos*, în rev. „Transilvania", nr. 1/2002, p. 3-6.
– Labor amoris. *Biblia românească în versiunea Bartolomeu Anania*, în „Iisus Biruitorul", dec. 2002.
– Labor amoris. *Biblia românească în versiunea Bartolomeu Valeriu Anania*, în vol. „Primele mărturii despre Biblia Jubiliară 2001 – Versiunea Arhiepiscopului Bartolomeu Valeriu Anania", Cluj-Napoca, 2003, p. 81-91.
– *Hristos a înviat*, în „Iisus Biruitorul", aprilie 2003.
– *„La început era cuvântul" (Ioan 1,1)*, în vol. omagial *„Toi, suis-moi". Mélanges offerts en hommage* à *Elisabeth Behr-Sigel*, Iasi, 2004, p. 55-64.
– *The Messianic Prophecies of the Old Testament – an Orthodox Perspective*, în vol.: *Das Alte Testament als christliche Bibel in orthodoxer und westlicher Sicht*, ed. de I. Dimitrov, J. D. G. Dunn, U. Luz şi K.-W. Niebuhr, Ed. Mohr Siebeck, 2004, p. 119-136.
– *Doctorul sufletelor şi al trupurilor*, în „Îndrumătorul Bisericesc", Sibiu, 2005;
– *„Să iubeşti pe aproapele tău*, în „Revista Teologică", Sibiu, 2004;
– *The Mission in the Pastoral Letters*, în vol: *He pneumatike parakatatheke tou Apostolou Paulou. Poimantikes Epistoles*, Tesalonic, 2004, p. 265-285.
– *Biblie, Tradiţie, Biserică*, în vol.: *Facultatea de Teologie „Andrei Şaguna"* – *Anuarul*, serie nouă, III (XXVIII), Sibiu, 2004, p. 15-38.

– *Jesus Christ: An Orthodox Perspective*, în: *Global Bible Commentary*, Nashville: Abingdon Press, 2005, p. 342-345.
– *Basic Principles of Orthodox Hermeneutics*, în: Moisés Majordomo (ed.), *Die prägende Kraft der Texte. Hermeneutik und Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments* (Stuttgarter Bibel-Studien, 199), Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 2005, p. 38-64.
– *Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme. Le Christ* théanthropos, *fondement et norme de l'exégèse orthodoxe de la Bible*, în Astérios Argyriou (ed.), *Chemins de la christologie orthodoxe* (Jésus et Jésus-Christ, 91), Paris: Desclée, 2005, p. 157-182.
– *La Jérusalem Nouvelle dans l'Ancien Testament, dans le judaïsme et dans le Nouveau Testament*, în: „Mélanges offerts en hommage par la Fraternité Saint-Elie à Son Eminence le Métropolite de Silyvria Emilianos Timiadis", éd. Par le Carmel de Saint-Rémy/Stânceni, Iași: Editura Trinitas, 2005, p. 45-63.
– *Report on The Conference on World Mission and Evangelism, Athens 2005*, în: „International Review of Mission", vol. 94, no. 374 (July 2005), p. 406-413.
– *Ministry and the Common Priesthood According to the New Testament and in the Orthodox Theology and Life*, în vol. *Agia Graphe kai sunchronos anthropos. Timetikos Tomos ston Kategete Ioanne D. Karabidopoulo*, Tessalonike, 2006, p.573-595.
– *Elemente esenţiale ale ermineuticii biblice* în *opera Sfântului Maxim Mărturisitorul*, în vol.: *Patristică* şi *actualitate*. *Omagiu P. C. Arhid. Prof. Univ. Dr. Cnstantin Voicu la* împlinirea *a 75 ani de viaţă*, Sibiu, 2007, p. 165-171.
– *Final admonition to Timothy (I Tim 6.3-21)*, în volumul *I Timothy Reconsidered*, ed. de Karl Donfried, Peeters Publishers, Leuven, 2008.
– *St. Paul and the Jews According to St. John Chrysostom's Commentary on Romans 9-11*, în „Sacra Scripta – Journal of the Centre for Biblical Studies" (Cluj-Napoca), anul VI (2008), nr. 2, p. 123-138.
– *Hermeneutics of Icons*, în: Pr. prof. Dr. Ioan Tulcan, Pr. prof. Dr. Constantin Rus, Lect. Dr. Cristinel Ioja și Pr. lect. Drd. Filip Albu (coor-

donatori), *Teologia icoanei* și *provocările ei* în *lumea contemporană*, Arad, 2008, p. 176-206.
– *Prayer to Jesus in the New Testament*, în vol.: *Das Gebet im Neuen Testament*, ed. de Hans Klein, Vasile Mihoc și Karl-Wilhelm Niebuhr, Mohr Siebeck, Tübingen, 2009, p. 165-183.
– *Principles of Orthodox Hermeneutics*, în André Lemaire (ed.), *Congress Volume Ljublijana 2007* (Supplements to Vetus Testamentum), Brill, Leiden/Boston, 2010, p. 293-320.
– *The Tradition of St. Paul's Journey to Spain in the Church Fathers*, în Josep M. Gavalda Ribot, Andreu Munoz Melgar și Armand Puig i Tarrech (editori), *Pau, Fructuos i el cristianisme primitiu a Tarragona (segles I-VIII)* (Biblioteca Tarraco d'Arqueologia, num. 6), Fundacio Privada Liber, 2010, p. 181-190.
– *Logos, Scriptură* și *vindecarea cuvântului*, în vol. *Text* și *discurs religios*, ed. Alexandru Gafton, Sorin Guia și Ioan Milică, Editura Univ. „Alexandru Ioan Cuza", Iași 2011, p. 39-54.
– *Sfinții Părinți, dascălii noștri în interpretarea Sfintei Scripturi*, în volumul omagial dedicat P. F. Patriarh Daniel la aniversarea a 60 de ani, București, Ed. Inst. Biblic și de Misiune al BOR, 2011, p. 716-736.
– *Biserica Ortodoxă și cercetarea biblică*, în vol.: „Teologia Ortodoxă pe parcursul secolului al XX-lea si la inceputul secolului al XXI-lea", ed. de Pr. Prof. Dr. Viorel Ioniță, Ed. Basilica, București, 2011, p. 165-224.
– *How Did the Church Fathers Understand the History of Jesus*, în vol.: *Gospel Images of Jesus Christ in Church Tradition and in Biblical Scholarship*, ed. by Christos Karakolis, Karl-Wilhelm Niebuhr and Sviatoslav Rogalsky, „Wissenschafliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 288, Mohr Siebeck, Tübingen, 2012, p. 115-152.
– *The Development of Biblical Studies*, transl. by Adrian Agachi, în vol. *Orthodox Theology in the 20th Century and Early 21th Century. A Romanian Orthodox Perpective*, Ed. Basilica, București, 2013, p. 179-242.
– *Hristos-Doctorul și vindecarea noastră prin credința* în *El*, în vol. colectiv, Deva, 2013.
– *Greek Church Fathers and Orthodox Biblical Hermeneutics*, în vol.: Daniel Patte și Vasile Mihoc (ed.), *Greek Patristic and Eastern Ortho-*

dox Interpretations of Romans (în colaborare, editor), col. „Romans Through History and Culture", 9, Bloomsbury, London/New Delhi/ New York/Sydney, 2013, p. 1-40.

– *Paul and the Jews According to John Chrysostom's Commentary on Romans 9-11*, în vol.: Daniel Patte și Vasile Mihoc (ed.), *Greek Patristic and Eastern Orthodox Interpretations of Romans* (în colaborare, editor), col. „Romans Through History and Culture", 9, Bloomsbury, London/New Delhi/New York/Sydney, 2013, p. 63-82.

– *Thanksgiving and Prayer. Appeal to Discipline the Disorderly (2 Thess 2,13 – 3,18),* în vol.: *2 Thessalonians and Pauline Eschatology, For Petr Pokorny on His 80 Birthday*, ed. by Christopher Tuckett, Peters, 2013, p. 33-70.

– *The History of Jesus and the Orthodox Perpective on Christ the Theanthropos*, în *The Gospels: History and Christology – The Search of Joseph Ratzinger-Benedict XVI*, ed. de Bernardo Estrada, Ermenegildo Manicardi și Armand Puig I Tarech, Libreria Editrice Vaticana, Citta del Vaticano, 2013, vol. II, p. 267-285.

– *Iisus Hristos – Domnul*, în *Anuarul Facultății de Teologie „Andrei* Șaguna" din *Sibiu* (2013-2014).

– *An Example of Late Patristic Use and Interpretation of the Holy Scripture: St. Maximus the Confessor*, în: *Eine freundschaftliche Festgabe für Martin Tamcke*, hrsg. von Claudia Rammelt, Cornelia Schlarb und Egbert Schlarb, Ed. Lit, Berlin/Münster, 2015, p. 94-109.

– *The New Perspective" on Pauline Soteriology and the Early Church Perspective*, în vol. *Post-Modernism – A Challenge to Contemporary Christianity*, coord.: † Laurențiu Streza, Vasile Vlad, Florin Dobrei, Radu Trifon și Alexandru Vlad, Felicitas Publishing House (Stocklolm) și Editura Episcopiei Devei și Hunedoarei (Deva), 2015, p. 89-108.

– *Meeting the Word (Logos) in the Holy Scripture. Biblical Interpretation in the Orthodox Theology*, referat prezentat la *International Congress – European Society for Catholic Theology*, cu tema: *„The Soul of Theology". On the Role of Scripture in Theology*, Univ. din Leuven (Belgia), 17-20 sept. 2015,

– *The Unity of the Church according to the New Testament*, în rev. *Credința*, vol. LXVI, no. 2, April-June, 2015, p. 16-18.
– *Unity in the Church according to the New Testament*, în rev. *Credința*, vol. LXVI, no. 3, July-September, 2015, p. 5-7 și 17.
– *Le sacrement de la confession selon la Sainte Ecriture*, în vol. *La confession*, Paris: Editions Apostolia, p. 145-184.
– *Le sacrement de la confession*, în vol. *La confession dans l'Eglise orthodoxe*, Paris: Apostolia, 2017, p. 9-17.
– *Galatians 2:15-21. A Commentary Challenging the New Perspective*, în vol.: Athanasios Despotis (ed.), *Participation, Justification, and Conversion. Eastern Orthodox Interpretation of Paul and the Debate between "Old and New Perspectives on Paul"*, WUNT, 2. Reihe, 442, Tübingen: Mohr-Siebeck 2017, p. 159-178.

A publicat, de asemenea, multe articole de exegeză a Sfintelor Evanghelii și de teologie biblică în diverse publicații, în țară și în străinătate, în cotidianul „Lumina" (și în suplimentul de Duminică al acestuia), în săptămânalul „Iisus Biruitorul"; multe prefețe la cărți ale altor autori și diverse articole în periodice și reviste; predici, recenzii etc.

70 Articole

Dinamica internă a textului sacru în Comentariul lui André Scrima la Evanghelia după Ioan

Ionuț Daniel Băncilă*

Cel mai comod André Scrima poate fi clasat între teologi: a absolvit cursurile Facultății de Teologie din București, a scris o teză de doctorat sub îndrumarea Părintelui Dumitru Stăniloae, s-a călugărit și a urmat îndeaproape ritmurile și rigorile ascetice ale vieții monahale (minus imperativul statorniciei, asupra căruia vom elabora mai pe larg în cele ce urmează), a particpat la Conciliul II Vatican ca trimis al Patriarhului Ecumenic Bartolomeu I etc. Pe de altă parte, însă, profilul Părintelui Scrima nu încurajează etichetările: atât biografia sa, cât și scrierile sale sunt neașteptate prin vastitatea orizontului pe care îl parcurg, îl asimilează și îl interpretează. Biografic, dar și intelectual și filologic, traseul lui André Scrima avea să includă cele două extreme ale religiosului la nivel global: spațiul indian și spațiul islamic. Nefiind un istoric al religiilor, Părintele Scrima este un foarte bun hermeneut al faptului religios, însă poziția din care își exersează acestă calitate nu poate fi prea repede asimilabilă vreunui demers teologic similar, de orice culoare confesională ar fi el. Originalitatea gândirii lui André Scrima, factor de atracție pentru mulți teologi ai noii generații, datorează mult unei scheme interpretative sintetice, mult specifică orientării „tradiționaliste" sau „perenialiste", ai căror reprezentanți de seamă sunt René Guenon (1886-1951) sau Frithjof Schuon (1907-1998). Mai degrabă decât de o influență, termen, de fapt, inapt pentru orice analiză literară sau istorică, se poate vorbi la A. Scrima

*Diac. Dr. Ionuț Daniel Băncilă, cercetător la Catedra de Creștinism Ortodox, din cadrul Facultății de Filosofie, Seminarul pentru Știința Religiilor, al Universității din Erfurt.

de o situare în sfera conceptuală și în mecanismul ideatic precizate de cei doi gânditori, fără însă ca această poziționare să îi influențeze liberatea interogației și a afirmației. André Scrima oferă o mostră de gândire pe cale, surprinsă tocmai în efortul ei de a se descotorosi de patimile ideilor preconcepute, pentru a formula în mers, așadar într-o rostire niciodată definitivă, reflecții despre cele dincolo de simțuri și cunatificabil („Metafizică"). Nucleul viu și incandescent al interogației neîncetate a Părintelui Scrima îl formează un număr de teme specific teologice, toate adâncite în tonalitate pneumatologică și nu blocate în hristologie.

Unul dintre cele mai teologice texte ale Părintelui Scrima este „Comentariul la Evanghelia după Ioan". Textul Comentariului este rezultat din lectura și interpretarea Evangheliei în limba franceză de către André Scrima, în cadrul comunității monastice de la Deir-el-Harf, din Liban, în anii 1964 și 1965. Prima parte a fost transcrisă în arabă de monahii auditori și publicată la Beirut în 1988, partea a doua fiind păstrată în limba franceză.[1] Contribuția de față nu își propune mai mult de a schița câteva note despre condiția itinerantă a exegetului, conform dinamicii înseși a textului revelat. În acest scop vor fi prezentate pe scurt câteva considerații asupra temei călătoriei și itineranței în lucrările lui André Scrima, apoi despre statutul „Scripturior" în gândirea sa, urmând ca în final să fie prezentat modul în care textul sacru al Evangheliei după Ioan impune prin ritmul și dinamica sa o hermeneutică „în mers".

Călătorie și itineranță

Întreaga biografie a lui A. Scrima stă sub semnul călătoriei, al peregrinării, facticitate la care el nu a încetat să reflecteze.[2] Într-o scrisoare din 1957 către Părintele Benedict Ghiuș, Părintele Scrima rememora momentul decolării din București spre Europa, apoi spre India, făcând o distincție importantă:

[1] Manolescu, „Nota editorului", în: Comentariu integral, 5. În continuare, referințele la *Comentariu* privesc îndeosebi prima parte a acestuia.

[2] Manolescu, Locul călătorului; André Scrima și sensul metafizic; Părintele André Scrima despe călătorie.

> am simţit că, din momentul acela, m-am eliberat de „călătorie” și că intram pe „cale”: ceea ce e cu totul altceva. Ești pe cale numai atunci când călătoria din afară se întretaie cu itinerarul lăuntric în tot atâtea semne de cruce; întâietatea nu mai aparţine atunci unui drum sau celuilalt, ci Celui care le îmbrăţișează prin semnele prezenţei Sale și le creează prin această îmbrăţișare: iată că, într-adevăr, [C]alea este Dumnezeul cel Viu, și, în afară de El, călătoria este iluzorie și divertisment.[3]

„Minunea” evadării din lagărul comunist,[4] a prilejuit Părintelui Scrima, o reflecţie constantă asupra temei călătoriei.[5] Astfel, itineranţa devine în gândirea Părintelui un factor decisiv și definitoriu pentru orice experienţă spirituală, pentru orice experinţă a sensului. La fel, orice încercare de înţelegere sau interpretare (a unui text sau a evenimentelor concrete ale vieţii)[6] este și trebuie marcată și ea de provizoriu și dinamism. De aici conceptul de „hermeneutică în act”, adică în mișcare.[7] Păcatul fundamental al acestui demers constă în instalarea în certitudine, în încremenire.[8] Contrastul dintre itinerant și sedentar este aici definitoriu: dacă sedentarul se stabilește, se instalează, se înrădăcinează, nomadul nu se leagă de pământ, adică de orizontală, ci rămâne mereu într-o stare de primire, gata de întâlnire și de ospitalitate.[9]

---

[3] Scrima, Ortodoxia, 395.

[4] “Secretarul patriarhal care l-a însoţit la aeroport […] își amintește că norocosul călător repeta, halucinat, o singură propoziţie: „E de necrezut!, E de necrezut!”, cf. A. Pleșu, Prefaţă, 9.

[5] La fel, și asupra sensului ascuns al evenimentelor ce ni se întâmplă, cf. Scrima, Comentariu integral, 177.

[6] Părintele Scrima atrăgea atenţia asupra faptului că totul în jurul nostru, cotidianul însuși, trimite la ceva mai important, la ceva dincolo de vălul celor văzute, cf. Scrima, Comentariu integral, 175; Ortodoxia, 133.

[7] Aplicat textelor liturgice, în: Scrima, Biserica liturgică, 119. A se veda și Bercea, Essai sur l’herméneutique, 17-40. Despre viaţa sacramentală, ca „Liturghie în act”: Scrima, Biserica liturgică, 40.

[8] A se vedea dialogul lui A. Scrima cu Andrei Pleșu, în: Scrima, Teme ecumenice, 105.

[9] Scrima, Experienţa spirituală, 169. Despre pericolele sedentarismului în planul spiritului, precum și despre patologiile acestuia, ibid., 190-191.

Această reflecţie, deja formată în rigorile ei de bază în momentul plecării din România, pare să fi fost prilejuită și de „întâlnirea fondatoare" cu Părintele Ioan cel Străin, aureolat de exact aceleași coordonate: itineranța asumată (ca exil), și în cele din urmă, martirică. Mai mult, Părintele Ioan era un *strannik*, adică un „itinerant", un „pelerin". Deja gânditorii ruși tematizaseră tema vagabonzior mistici în prelungirea gândirii slavofile,[10] demers care prelua și modifica prin emblematizare un model la origine profund subversiv, adoptat ca mod de viaţă de unii dintre cei nemulţumiţi cu reformele religioase în Rusia secolul al XVII-lea.[11] La fel, de-a lungul istoriei Bisericii vechi, modelul călugărului itinerant avea un important potențial subversiv pentru structurile imperiale sau bisericești ale Imperiului Roman de Răsărit.[12]

Pe lângă evenimentul biografic, nu trebuie uitat nici că André Scrima avea deja lecturi solide și din René Guénon și din alţi „tradiţionaliști" încă înainte de plecarea în India.[13] Deși nuanţează deseori critic aspecte ale gândirii filosofului francez,[14] A. Scrima păstrează până în ultimele sale scrieri un instrumentar hermeneutic predominant guénonian,[15] care însă nu colidează cu tematica sau rigorile teologice ale articuaţiilor lui

---

[10] Pentru o analiză istroico-religioasă: Jessl, Der russische Strannik, 35-47. Despre „stranniki" în literatura rusă: Kolstø, For here we do not have an enduring City, 119-134; Arndt, Wandering in two different direction, 607-625. Pentru un context istorico-social de ansamblu: Jahn, Armes Russland. Pentru tema conexă a „nebunilor întru Hristos" în Rusia, a se vedea: Münch, In Christo närrisches Russland. Cel mai recent despre gândirea slavofilă, însă mai degrabă în cheie politică, a se vedea: Engelstein, Slavophile Empire.

[11] M. Hildermeier, Alter Glaube und Mobilität, 321-382.

[12] Daniel Caner, Wandering, begging Monks.

[13] În aceeași scrisoare către Părintele B. Ghiuș, A. Scrima făcea o observaţie despre ridicolul „tradiţionaliștior" practicanți, din mediul lui F. Schuon, cf. Scrima, Ortodoxia, 408. Nu reiese cu claritate dacă el a frecventat sau nu întrunirile acestora în timpul ședерii lui în Elveția.

[14] De exemplu în Scrima, Timpul Rugului Aprins, 56-57 (tema iniţierii); Teme ecumenice, 110 (cadrele stricte, matematice ale gândirii lui Guénon). Alte corective aduse metafizicii lui R. Guénon din perspectivă ortodoxă, la: Sherrard, The Universal Tradition, 5-20.

[15] Spre deosebire de amprenta diferită, teologică, a limbajului său, cf. și Rousse-Lacordaire, Bulletin d'histoire des Ésotérismes [V], 175.

profunde.[16] Astfel, și la Guénon predomină tema căii și a pelerinajului,[17] cu sensuri și accente de multe ori afine cu cele ale lui A. Scrima.

Scripturi

A aplica sistematic conceptul de „Scriptură" altor tradiții religioase decât cele iudeo-creștine, este un demers profund întipărit de începuturile „Istoriei Religiilor", ca disciplină academică.[18] În cazul religiilor Indiei, termenul de „Scripturi" este problematic.[19] Însă acolo unde Istoria Religiilor are (încă) dificultăți, A. Scrima îmbogățește termenul contestat cu o densitate (în ultimă instanță – teologică) aparte: pentru el unitatea de bază a „Scripturii" este Cuvântul, care deși înregistrat în sfera umanului, vine de dincolo de uman.[20] Acest Cuvânt divin este apoi înregistrat într-o Carte, care, în virtutea originii divine a Cuvântului, „coboară" (mai ales în tradițiile religioase abrahamitice).[21] „Cartea sacră este locul care fixează Cuvântul revelat",[22] raport întrucâtva înversat și depășit în Creștinism, unde Persoana lui Hristos, în calitate de Cuvânt întrupat depășește în însemnătate locul Cărții.[23]

---

[16] Respingerea gândirii filosofului francez drept „Ocultism" de către Emilian Vasilescu (Religie, superstiție, ocultism, 304-326) are mult dintr-o declarație politică, gânditorul francez devenind interzis în Comunism, datorită profilului „de dreapta" a gândirii sale. Asupra aplicațiillor politice ale ideilor lui R. Guénon a se vedea: Bisson, René Guénon: une politique de l'esprit. De fapt, într-adevăr, R. Guénon era un bun cunoscător al mediului occultist francez, de care s-a delimitat treptat, cf. de Maistre, L'énigme René Guénon.

[17] Vivenza, Le Dictionnaire de René Guénon, 518-520, 377-378.

[18] Îndeosebi seriei „Sacred Books of the East", în care erau traduse de către orientaliști cărțile esențiale ale religiilor orientale. A se vedea: Molendijk, Friedrich Max Müller and the Sacred Books of the East.

[19] Pentru o prezentare în cheie inevitabil postcolonialistă, a se vedea: Laine, The Notion of „Scripture", 165-179.

[20] Scrima, Experiența spirituală, 200-203.

[21] Scrima, Experiența spirituală, 212-213. Pentru o analiză istorică a se vedea: Baynes, The Heavenly Book Motif.

[22] Scrima, Experiența spirituală, 239.

[23] Scrima, Experiența spirituală, 214: „Hristos este totodată Cuvântul și exegetul acestui Cuvânt"; „singurul exeget al lui Dumnezeu este Hristos, [C]are vine dinlăuntrul Lui" (ibid., 144).

André Scrima tematizează rar statutul și locul altor „Scripturi" afară de cele ale religiilor abrahamitice, însă citează des din surse indiene, spre exemplu, pe care le cunoștea încă din perioada românească chiar în original.[24] Încă din acea perioadă meditațiile sale asupra Vedelor sau ale scrierilor Advaita reflectă neta superioritate a Revelației creștine,[25] rolul ei de recapitulare a celorlalte forme de revelație, „fără a se reduce... la una sau la alta dintre ele".[26] Însă într-un curs al său, Părintele Scrima nu uita să sublinieze că „Duhul suflă unde voiește" (Ioan 3, 8), anume „se revarsă dincolo de orice cadru"[27] delimitat religios.

Atitudinea lui André Scrima față de direcția istorico-critică de cercetare a Scripturii este tranșantă: deși recunoaște aportul erudiției în luminarea structurilor textuale și de suprafață ale Scripturii, A. Scrima nu recunoaște vreun aport al acestei linii de cercetare la hermeneutica propriu-zisă, interesată mai degrabă de sensul adânc al textului și nu de forma lui.[28] Pentru A. Scrima scopul Scripturii este de „a trece dincolo de vălul cuvintelor, ca să izvorească în noi viața"[29]. Însuși rolul cursului său despre Evanghelia după Ioan este acela de a ocaziona o meditație despre sensurile adânci ale acestui text: „pentru a ne hrăni mintea".[30] „Fiecare cuvânt de aici merită să fie cercetat, meditat și trebuie asimilat".[31]

---

[24] Faptul că l-a surprins pe Președintele Indiei cu un citat în sanscrită a fost hotărâtor pentru acordarea bursei de studiu în India, cf. Pleșu, Prefață, 9.

[25] Scrima, Ortodoxia, 125 (modul în care Vedele sunt descrise ca stagnând încă în „personal" și „antropologic" amintește de criterii similare aplicate de R. Guénon în stabilirea gradului de autenticitate a diverselor surse sau experiențe spirituale); 127 și 143-144 (despre Vedanta).

[26] Scrima, Experiența spirituală, 128.

[27] Scrima, Experiența spirituală, 243.

[28] Scrima, Comentariu integral, 244.

[29] Scrima, Comentariu integral, 271.

[30] Scrima, Comentariu integral, 295.

[31] Scrima, Comentariu integral, 300.

Dinamica internă a Evangheliei după Ioan

Locul Evangheliei după Ioan între sinoptici este unul special pentru André Scrima: Sf. Evanghelist Ioan „își propune să pătrundă în adâncimea ultimă a enigmei lui Hristos",[32] este așadar cea mai bună călăuză spre cele ascunse ale Dumnezeirii. Evanghelia după Ioan este o „carte crucială între cărțile Sfintei Scripturi, prin intermediul căreia descoperim totalitatea Scripturii [...] ca și cum am fi în *centrul* tainei ei".[33]

Pentru A. Scrima hermeneutica textului biblic, este un proces, o călătorie, o împreună-mergere pe cale (*meth-odos*).[34] Această înaintare nu se identifică cu simpla parcurgere a textului, ci este o incursiune în sferele de sens ale Cuvântului scris, ca înălțare/înaintare de la un fragment la altul.[35] A. Scrima îndeamnă mereu la parcurgerea unor straturi de interpretare tot mai profunde,[36] „către ceea ce e dincolo de aparență"[37], văzutul, evidentul Cuvântului călăuzind spre nevăzut,[38] spre simbolic.[39] Hristos este prezentat ca făcând „semne", și la un nivel superior: „fapte", acestea din urmă, aprofundând registrul pur semiotic și surprinzând dinamici intratrinitare („Tatăl Meu [...] lucrează. Și eu lucrez", cf Ioan 5, 17)[40] și ele dezvăluite treptat.[41] Distanța care separă cele două sfere este parcursă uneori brusc în schimbări neașteptate ale planurilor în dialogurile lui Iisus.[42] Urcarea constantă

---

[32] Scrima, Experiența spirituală, 246: acest fapt dă seama de „aspectul interior, esoteric al Cărții".

[33] Scrima, Comentariu integral, 11: „cu Evanghelia după Ioan intrăm în *miezul* Scripturii, *dincolo de văl*".

[34] De asemenea: Scrima, Ortodoxia, 293; Timpul Rugului Aprins, 24. Reflecția filosofică asupra acestui termen, deja la Parmenide (secolul al VI-lea î.Hr.).

[35] Scrima, Comentariu integral, 119.

[36] „la un nivel mai profund" (Scrima, Comentariu integral, 19); „pe un plan și mai înalt" (Ibid., p. 65 și 89).

[37] Scrima, Comentariu integral, 31.

[38] Scrima, Comentariu integral, 56.

[39] Scrima, Comentariu integral, 121.

[40] Scrima, Comentariu integral, 67, 73, 84.

[41] Scrima, Comentariu integral, 89.

[42] Scrima, Comentariu integral, 48.

de la văzut la nevăzut devine, astfel, „mișcarea proprie a Evangheliei după Ioan”.[43]

Viaţa lui Iisus este concepută de Sfântul Evanghelist Ioan ca o zi de muncă,[44] după care urmează odihna pascală. Uneori drumurile lui Iisus au un traseu vag, ca o peregrinare de la fântână la fântână,[45] amintind de cadrele largi și lente ale timpurilor Patriarhilor[46]–la un popas în deșert Mântuitorul înmulțește pâinile într-o atmosferă paradigmatică de Exod.[47] Viaţa lui Iisus este o urcare neîncetată spre Ierusalim, străbătută și ea de mici popasuri (de exemplu: Betania)[48] care indică spre același ţel al călătoriei.[49]

Planurile nevăzute la care îndeamnă și călăuzește textul Evangheliei după Ioan coincid cu referenţi sacramentali,[50] însuși traseul biografic al lui Iisus fiind o urcare ritmată liturgic,[51] nu doar întrucât marea majoritate a evenimentelor despre Iisus sunt identificate liturgic conform calendarului iudaic,[52] ci și pentru că pe tot parcursul Evangheliei Iisus urcă, și împreună cu El urcăm și noi, spre propriul Său Paște,[53] spre „ceasul Său”,[54] care este

---

[43] Scrima, Comentariu integral, 103, 127-128.

[44] Scrima, Comentariu integral, 118.

[45] Scrima, Comentariu integral, 55.

[46] Scrima, Comentariu integral, 54-55. Despre Avraam, ca prototip al călătorului, a se vedea: Teme ecumenice, 34 ș.u.

[47] Scrima, Comentariu integral, 81, 82.

[48] Scrima, Comentariu integral, 147.

[49] A se compara cu cele afirmate despre tema itineranţei în Evanghelia după Luca, în: Scrima, Biserica liturgică, 206.

[50] Scrima, Comentariu integral, 56.

[51] Scrima, Comentariu integral, 68, 96, 127. Despre Liturghie ca drum și Cale, a se vedea: Scrima, Biserica liturgică, 40. Anca Manolescu vorbea despre „structura de traseu a ciclurilor liturgice”: „Geometria poetică a celebrării (notă introductivă)”, în: Scrima, Biserica liturgică, 19.

[52] Acest imperativ liturgic este și motivul pentru care Sfântul Evanghelist Ioan nu pare preocupat de succesiunea cronologică riguroasă a evenimentelor care îl implică pe Iisus (Scrima, Comentariu integral, 68, 81 și 81 nota 21). Îndeosebi o sărbătoare iudaică este strâns legată de tema itineranţei: Sărbătoarea Corturilor (Scrima, Comentariu integral, 98; Experianţa spirituală, 185).

[53] Scrima, Comentariu integral, 47. Invers, Hristos este „Paștele nostru” (I Corinteni 5, 7), cf. Biserica liturgică, 198-199.

[54] Scrima, Comentariu integral, 96.

jertfa Sa. Paștele, sub aspect etimologic, este o trecere, așadar poartă și el marca itineranței,[55] marchează drumul lui Hristos însuși către Tatăl,[56] trecerea Fiului la Tatăl.[57]

Părintele A. Scrima subliniază în nenumărate rânduri tema egalității trinitare a Fiului cu Tatăl, până la o proclama drept mesaj central al întregii Evanghelii după Ioan.[58] Evanghelistul Ioan are, într-adevăr o „privire de vultur",[59] silindu-ne să ne „coborâm la profunzimea la care se află" însuși Hristos,[60] la „ţărmul abisului cunoașterii lui Dumnezeu",[61] dar mișcarea aceasta este smultan și inversă: aceea de a coborî pe Dumnezeu la înţelesul omului.[62]

Urcarea și ridicarea sunt mișcările definitorii ale „prefeţei liturgice" a jertfei pe cruce în Capitolele 11 și 12 ale Evangheliei,[63] care corespund întocmai actului „ridicării" Sfintelor Daruri la Liturghie.[64] Carcterul euharistic al Evangheliei după Ioan, „amprenta" ei liturgică,[65] iese cel mai pregnant în evidenţă în cuvântările lui Hristos la Cina cea de Taină, care constituie o „anafora" euharistică, realizând o „pătrundere sacramentală în veșnicie".[66] Mai mult, tema Euharistiei străbate întreaga Evanghelie,[67] care este în ansamblul său o „alcătuire pascală liturgică".[68]

---

[55] Scrima, Comentariu integral, 172.

[56] Scrima, Comentariu integral, 168-169.

[57] Scrima, Comentariu integral, 146, 161-162. Într-un pasaj A. Scrima se referă la „Paștele personal al inimii" (ibid., p. 230), însă expresia nu este mai precis definită de context.

[58] Scrima, Comentariu integral, 138-139, 144

[59] Scrima, Comentariu integral, 245.

[60] Scrima, Comentariu integral, 274.

[61] Scrima, Comentariu integral, 285.

[62] Scrima, Comentariu integral, 293.

[63] Scrima, Comentariu integral, 136, 142.

[64] Scrima, Comentariu integral, 136.

[65] Scrima, Comentariu integral, 163.

[66] Scrima, Comentariu integral, 245. O „rugăciune euharistică" ar fi rostit Iisus și la învierea lui Lazăr, cf. Ibid., 139.

[67] Scrima, Comentariu integral, 88, 163-164, 165.

[68] Scrima, Comentariu integral, 88.

Nu doar dinamica ascensiunii este proprie Evangheliei după Ioan, ci și cea a circularității, a revenirii la început, a închiderii pe o treaptă tot mai înaltă a traseului circular parcurs de coborârea lui Hristos la oameni și de înălțarea Sa înapoi la Tatăl,[69] așadar o spirală[70] tot mai strânsă spre Unul. Geografic, această mișcare este ilustrată de coborârea lui Iisus dinspre Ierusalim spre Galileea neamurilor, urmată de urcarea înapoi la Ierusalim.[71] Mișcarea circulară este mișcarea liturgică a heruvimilor și a contemplației.[72] Textual, această dinamică se observă nu doar în coincidența sfârșitului cu începutul Evangheliei,[73] ci și în subunități ale acesteia, cum este „Secțiunea *Faptelor*"[74] sau în cuvântările Mântuitorului înainte de patima Sa.[75] „Această mișcare circulară nu este doar un procedeu formal, ci exprimă misterul profund al orânduirii lui Dumnezeu așa cum l-a contemplat și l-a redat Ioan în toate scrierile sale. Într-adevăr, precum cercul nu are început și sfârșit, la fel orânduirea lui Dumnezeu, misterul ei revelat cuprind și conțin, în Evanghelia după Ioan, totul și nimic nu se oprește la sine [...]".[76]

Un alt vector al dinamicii Evangheliei după Ioan este tema antagonismului între întuneric și lumină, între „lume" și cei aleși, reluată iarăși în cheie liturgică.[77] Această dramă a creației este schițată deja în Prologul

---

[69] Scrima, Comentariu integral, 26.

[70] Scrima, Comentariu integral, 44. Despre metodă, ca spirală: Anca Manolescu, „O metodă de studiere a experienței spirituale", în: Scrima, Experiența spirituală, 12.

[71] Scrima, Comentariu integral, 38.

[72] Scrima, Comentariu integral, 246.

[73] Scrima, Comentariu integral, 25.

[74] Scrima, Comentariu integral, 127.

[75] Scrima, Comentariu integral, 294.

[76] Scrima, Comentariu integral, 309-310. Despre mișcarea circulară a se vedea și: ibid., p. 298, 304 și 309. La nivel cosmologic mișcarea existențială a creației tinde, în sens invers, dinspre cerc („noi ne aflăm acum în stadiul de cerc, căci toate se rotesc – stelele, soarele, luna, pământul …", ibid., p. 15) spre pătrat, deci spre stabilitate, al cărui simbol eshatologic este Ierusalimul ceresc: „și cetatea este în patru colțuri", Apoc. 21, 16. Într-unul din interviurile cu Andrei Pleșu, Părintele Scrima vorbea, în registrul tematizării spațiului despre sfera care devine cub, în: Teme ecumenice, 106.

[77] Scrima, Comentariu integral, 241.

Evangheliei, tot în termenii unei „mișcări", a unei coborâri: lumina se lasă peste întuneric.[78] Câteva „semne" care trimit spre această tensiune apar în trădarea lui Iuda.[79] Dar acest antagonism, această dramă nu are un mers sau un curs din perspectiva lui Dumnezeu cel Nemișcat,[80] ci doar din perspectiva noastră.

Duhul este Cel care pune toate în mișcare,[81] însă chiar și în mișcare identitatea și profilul de ansamblu al Evangheliei nu sunt puse în pericol, totul fiind mișcat de același Duh, așadar – o „mișcare vie".[82] În călătoria hermeneutică pe care o propune Evanghelia după Ioan, Duhul Sfânt este Călăuzitorul prin excelență.[83] Însă Hristos este Calea, fiind în același timp și Ținta,[84] odihna, El urcând la Tatăl pentru a pregăti oamenilor „lăcașuri" adică „rămâneri",[85] singurele locuri unde ne putem stabili în Domnul, adică putem înainta stabil și continuu întru El.[86] Pe cale, stabilirea este un păcat al delăsării, al încrederii în „pacea lumii" și al iubirii comfortului ei,[87] este stagnare.[88]

Concluzie

Comentariul la Evanghelia după Ioan este unul dintre cele mai profund teologice texte ale Părintelui A. Scrima. Poate că auditoriul, contextul și demersul exegetic însuși au impus acest profil, astfel încât referințe la

[78] Scrima, Comentariu integral, 24.

[79] Scrima, Comentariu integral, 182.

[80] Scrima, Comentariu integral, 197.

[81] Scrima, Comentariu integral, 224.

[82] Scrima, Comentariu integral, 226-227. Viața liturgică a Bisericii, la rândul ei reface un „traseu al Duhului", cf. Scrima, Biserica liturgică, 204

[83] Scrima, Comentariu integral, 281.

[84] Scrima, Comentariu integral, 214.

[85] Scrima, Comentariu integral, 233.

[86] Scrima, Comentariu integral, 250.

[87] Scrima, Comentariu integral, 238.

[88] Scrima, Comentariu integral, 316.

alte autorităţi privilegiate de autor sunt puţine.[89] Oricum ar fi, A. Scrima reușește să personalizeze și acest text, să și-l facă propriu, să îl aducă în orizontul interogaţiei lui personale despre sensul trecerii, fapt care îl face să descopere noi valenţe și adâncimi ale textului revelat, cum este cel al ritmului lui propriu, al „mișcărilor" înregistrate la nivelul structurii și conţinutului. Intereptarea dată de Părintele Scrima este doar începutul drumului, fiecare cititor fiind invitat să reia pe cont propriu „călătoria iubirii"[90] propusă de Sfântul Evanghelist.

Bibliografie:

Arndt, Charles, Wandering in two different directions. Spiritual Wanderings as the ideological Background in Dostoevsky's *The Adolescent*, în: Slavic and East European Journal 54 (2010), 607-625.

Baynes, Leslie, The Heavenly Book Motif in Judeo-Christian Apocalypses, 200 B.C.E.–200 C.E., Suppl JSJ 152, Leiden, 2012.

Bercea, Radu, Essai sur l'herméneutique *en acte* d'André Scrima, în: *New Europe College Yearbook* 1998-1999, 17-40.

---

[89] Am putut repera doar scurte referiri la termenul de „lume imaginală" (Scrima, Comentariu integral, 239, 240 și probabil 231: „intuiţie vie"), propriu islamologului francez Henri Corbin (1903-1978), care ies din aparatul strict teologic angajat în această exegeză unică a textului evanghelic. Vezi și: Scrima, Experienţa spirituală, 311. Despre *mundus imaginalis*, traducere a expresiei arabe *ʿālam al-mithāl* (عالم المثال) a se vedea: Rahman, Dream, Imagination and [ʿ]*ālam al-mithāl*, 409-419; Naeen, The Imaginal World (*ʿālam al-mithāl*) in the Philosophy of Shāh Walī Allāh al-Dihlawī, 363-390; Massonet, L'imaginal, comme schème néoplatonicien, 55-71. De consultat cu reţineri: Berger, Cultural Hermeneutics, 141-156. Despre categoria Imaginaţiei în istoria Ezoterismului occidental a se vedea: van den Doel și Hanegraaff, Imagination, 606-616. Termenul a reușit să intre în instrumentarul conceptual al studiilor istorico-religioase, cel puţin în studiile despre mistica iudaică, după adoptarea entuziastă a lui de către Gershom Scholem, de exemplu: Idel, Studies in Ecstatic Kabbalah, 73-90. Despre H. Corbin: Wasserstrom, Religion after Religion, pentru care a se vedea corectivele Mariei E. Subtelny în recenzia sa: History and Religion, 91-101. Despre rolul lui Corbin în cercul Eranos, unde era activ și Mircea Eliade, vezi Hakl, Eranos, 161-168.

[90] Scrima, Comentariu integral, 49.

Berger, Adriana, Cultural Hermeneutics: The Concept of Imagination in the Phenomenological Approaches of Henry Corbin and Mircea Eliade, în: Journal of Religion 66 (1986), 141-156.

Bisson, David, René Guénon: une politique de l'esprit, Paris, 2013.

Caner, Daniel, Wandering, begging Monks. Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity, Berkeley–California, 2002.

van den Doel, Marieke J. E. și Hanegraaff, Wouter, „Imagination", în: Wouter Hanegraaff (ed.), Dictionary of Gnosis and Western Esotericism, Leiden-Boston, 2006, 606-616.

Engelstein, Laura, Slavophile Empire. Imperial Russia's Illiberal Path, Ithaca – New York, 2016.

Hakl, Hans Thomas, Eranos. An alternative intellectual History of the twentieth Century, Sheffield, 2013.

Hildermeier, M., Alter Glaube und Mobilität. Bemerkung zur Verbreitung und sozialen Struktur des Raskol im frühindustriellen Russland (1760-1860), în: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas 39 (1991), 321-382.

Idel, Moshe, Studies in Ecstatic Kabbalah, Albany, 1988.

Jahn, Hubertus F., Armes Russland. Bettler und Notleidende in der russischen Geschichte vom Mittelalter bis in die Gegenwart, Paderborn, 2010.

Jessl, Randolf, Der russische Strannik. Wissenssoziologische und semiotische Komponenten bei der Konstruktion einer religiös relevanten Sozialfigur, în: Zeitschrift für Religionswissenschaft 7 (1999), 35-47.

Kolstø, Pål, „For here we do not have an enduring City". Tolstoy and the Strannik Tradition in Russian Culture, în: Russian Review 69 (2010), 119-134.

Laine, J., The Notion of *Scripture* in Modern Indian Thought, în: Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute 64 (1983), 165-179.

de Maistre, Louis, L'énigme René Guénon et les Supérieurs Inconnus. Contribution à l'étude de l'histoire mondiale souterraine, Milano, 2004.

Manolescu, Anca, Locul călătorului. Simbolistica spaţiului în Răsăritul Creştin, București, 2002.

Manolescu, Anca, André Scrima și sensul metafizic al ospitalităţi, în: O gândire fără țărmuri. Ecumenism și globalizare, București, 2005, 35-53.

Manolescu, Anca, Părintele André Scrima despe călătorie și cale, în: Éliane Poirot, Alexandru Ioniță (eds.), Monahismul creștin în actualitate, Studia Oecumenica 11, Sibiu-Cluj Napoca, 2017, 49-67.

Massonet, Stéphane, L'imaginal, comme schème néoplatonicien, în: *Revue de Philosophie Ancienne* 16 (1998), 55-71.

Molendijk, Arie L., Friedrich Max Müller and the Sacred Books of the East, Oxford, 2016.

Münch, Christian, In Christo närrisches Russland. Zur Deutung und Bedeutung des *jurodstvo* im kulturellen und sozialen Kontext des Zarenreiches, Göttingen, 2017.

Naeen, Fuad S., The Imaginal World (*ʿālam al-mithāl*) in the Philosophy of Shāh Walī Allāh al-Dihlawī, în: Islmaic Studies 44 (2005), 363-390.

Rahman, Fazlur, Dream, Imagination and [ʿ]*ālam al-mithāl*, în: G[ustave] E[dmund von] Grunebaum, Roger Caillois (eds.), The Dream and Human Societies, Berkeley, 1966, 409-419.

Rousse-Lacordaire, Jerome, Bulletin d'histoire des Ésotérismes [V], în: Revue des sciences philosophiques et théologiques 89 (2005), 143-187.

Scrima, André, *Biserica liturgică*, volum îngrijit de Anca Manolescu, București, 2005.

Scrima, André, *Comentariu integral la Evanghelia după Ioan*, traducere din arabă de Monica Broșteanu, traducere din franceză de Anca Manolescu, București, 2008 [André Scrima, *L'Evangile de Jean: un commentaire*, Paris, 2017].

Scrima, André, *Experința spirituală și limbajele ei*, volum îngrijit de Anca Manolescu și Radu Bercea, București, 2008.

Scrima, André, *Ortodoxia și încercarea comunismului*, volum îngrijit de Vlad Alexandrescu, București, 2008.

Scrima, André, *Teme ecumenice*, volum îngrijit de Anca Manolescu, București, 2004.

Scrima, André, *Timpul Rugului Aprins. Maestrul spiritual în tradiția Răsăriteană*, a doua ediție revăzută, volum îngrijit de Anca Manolescu, București, 2000.

Sherrard, Philip, The Universal Tradition, în: India International Centre Quarterly 14 (1987), 5-20.

Subtelny, Maria E., History and Religion. The Fallacy of Metaphysical Questions (A Review Article), în: Iranian Studies 36 (2003), 91-101.
Vasilescu, Pr. Prof. Emilian, Religie, superstiţie, ocultism, spiritism şi teosofie, în: Studii Teologice 1 [1949], nr. 5-6, 304-326.
Vivenza, Jean-Marc, Le Dictionnaire de René Guénon, Grenoble, 2002.
Wasserstrom, Steven M., Religion after Religion. Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos, Princeton, 1999.

„Acestea sunt spuse în mod figurat” – ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα (Gal 4,24a) în interpretarea antiohiană

Mircea Basarab*

1. Prolegomena

Textul Sf. Apostol Pavel, din Gal 4,24a a atras atenția interpreților creștini iar, începând cu secolul IV, exegeza antiohiană sau de orientare antiohiană l-a discutat prin cei mai valoroși reperezentanți ai săi. Alegoriștii au folosit acest text, ca și pe altele asemănătoare, pentru a argumenta alegoreza ca metodă de interpretare a Sfintei Scripturi, în timp ce antiohienii au respins acest gen de explicare ca fiind neconformă intenției Apostolului. Pentru alegoriști, în cazul nostru ar fi vorba de o alegorie, în timp ce antiohienii foarte atenți și, în același timp, sensibili la exagerările interpretărilor alegorice ale alexandrinilor au reacționat, considerând că ultimii au înțeles greșit afirmațiile Sf. Pavel din textul amintit.

Forma pasivă *allegoroumena* (Gal 4,24a) a condus la convingerea alegoriștilor că Sf. Pavel folosește în pericopa din Gal 4,21-31 o alegorie și, în consecință, textul paulin are nevoie de o interpretare alegorică. Participiul pasiv *allegoroumena* vine de la verbul *allegoréo,* format din *allos-* altul, diferit și *agorein* – a vorbi în public, de la *agora* – piață publică, adunare a poporului. Forma pasivă folosită de Sf. Pavel înseamnă: altfel spus, a spune diferit sau exprimat în mod figurat, alegoric sau metaforic. Alegoria, într-un înțeles simplu înseamnă a exprima ceva într-o vorbire voalată, într-un limbaj ascuns. Astfel s-a ajuns în limba română la traducerea: „acestea sunt spuse în mod figurat, sau alegoric”

* Pr. Dr. Mircea Basarab, Lehrbeauftragter la catedra de studii biblice a Institutului de teologie ortodoxă Universității Ludwig-Maximilian din München.

sau la varianta „unele ca acestea au o altă însemnare” sau „acestea sunt spuse prin alegorie”. Variantele amintite corespund sensului etimologic pe care l-au dat vechii greci alegoriei: de a vorbi în aparență deschis, dar a înțelege altceva, diferit sau, în unele cazuri, chiar opus înțelesului obișnuit al ideii exprimate. Avem de a face cu un procedeu literar, în care idei abstracte sunt exprimate prin intermediul concretului, operându-se astfel un transfer semantic al sensului obișnuit al cuvântului. Prin acest procedeu literar se apelează la un șir de metafore, comparații și personificări. De fapt, alegoria însăși este definită de către unii specialiști ca o metaforă continuă.

Ceea ce au respins antiohienii n-a fost alegoria în sine, pe care au acceptat-o într-o formă moderată, ci ei s-au opus *alegorezei* biblice, adică excesului de interpretare alegorică a Sf. Scripturi. Antiohienii n-au fost doar niște obsedați antiorigeniști, ci, dincolo de polemica antiorigenistă, în care a apărut și s-a dezvoltat exegeza antiohiană, ei au rămas sincer îngrijorați de primejdiile pe care le prezenta exegeza origenistă a textului biblic, pe care-l vedeau amenințat în însăși istoricitatea lui. Oricât de ispititoare în prezentarea lor, unele interpretări alegorice părăseau textul revelat în favoarea unor explicații lipsite de atestarea textuală. Diodor al Tarsului, una din figurile proeminente ale exegezei antiohiene atrage atenția că figurile de stil nu pot anula istoria, care rămâne incontestabil baza textului biblic. Pentru că acolo unde trebuie să căutăm un sens străin textului nu mai poate fi vorba decât de alegorie[1]. Or, interpretarea alegorică promovată de Origen și continuată de urmașii lui prezenta riscul părăsirii realității istorice a textului biblic și consecințele ce decurg din acest fapt.

Antiohienii nu s-au mulțumit doar cu respingerea unei interpretări alegorice excesive, ci au adoptat o altă metodă de a explica Scriptura în anumite locuri ale ei. Citirea atentă a textului revelat a atras atenția că Vechiul Testament oferă un număr considerabil de tipuri, în care persoane, acțiuni, obiecte sau instituții prefigurează realități ce aveau să se împlinească în mod desăvârșit în Noul Testament. Privite cu atenție, profețiile mesianice ne oferă deja o imagine a lui Mesia cel așteptat. Eve-

[1] Diodor de Tars, Extraits, 89.

nimente deosebite ale Vechiului Testament: ieșirea din Egipt, întoarcerea din captivitatea babiloniană, trecerea prin Marea Roșie, prefigurează evenimente ce anunță o interpretare nouă prin venirea lui Iisus Hristos. Personalități ca Adam, Avraam, Melchisedec, David, bunăoară, vestesc pe Mesia. Tipologia, de la *typos* devine o metodă de interpretare a Scripturii, în care texte ale Vechiului Testament, alături de sensul lor literal propriu conțin un indiciu referitor la Hristos și la evenimente legate de istoria și viața noastră creștină.

Figura, tipul din Vechiul Testament anunță arhetipul nou testamentar, împlinirea desăvârșită a celor anunțate. Între tip și antitip există o legătură, primul purtând deja unele caracteristici ale realizării lui arhetipale. Tipul nu anunță doar antitipul, ci poartă în sine matricea antitipului. Tipul și rolul lui este o lucrare a Duhului Sfânt, el fiind cel ce garantează prezența, dar și împlinirea și interpretarea lui în arhetip. Din acest motiv, Sfinții Părinți și apoi teologii consideră că tipologia este o interpretare specifică Sf. Scripturi.

Prezența tipurilor și realizarea sau împlinirea lor în Noul Testament este recunoscută și chiar exemplificată de către Iisus Insuși. În activitatea Sa pământească, Iisus citează și explică locuri din Vechiul Testament pe care le consideră împlinite în propria-I persoană. Moise și profeții, adică Scripturile dau mărturie despre El (Mt 12,39.41; Lc 24,25; 11,29u; In 5,39.46-47; Lc 24,27), iar patimile sunt o împlinire a Scripturilor (In 19,28; Lc 24,46[2]. Aceeași mărturie despre existența tipurilor și împlinirea lor în Noul Testament oferă Sfinții Apostoli și mai apoi, după același model, Sf. Părinți și cultul divin[3].

Exegeza antiohiană a respins, în cazul textului din Gal 4,21-31, interpretarea alegorică sugerată de forma pasivă *allegoroumena*, considerând că aici Sf. Apostol Pavel folosește termenul în sens etimologic – a spune în mod figurat și nu este folosit pentru determinarea alegoriei ca figură de stil. Din contră, aici este vorba de o interpretare tipologică și până la un

[2] A se vedea amănunte despre Iisus ca interpret al Scripturilor la Mircea Basarab, Interpretarea, 80-100.

[3] Amănunte la Mircea Basarab, Ermineutica, 49-52.

anumit punct înrudită cu o exprimare alegorică. Confuzia este explicabilă dacă ne gândim că alegoria, metafora, parabola, enigma, simbolul aparţin sensului literal indirect, toate folosind o serie de componente comune, alături însă şi de elemente specifice, definitorii. Explicarea acestor figuri de stil necesită o bună cunoaştere a lor, pentru a le putea interpreta ca atare. Tipologia ca şi figurile de stil amintite aparţin sensului literal indirect; ele caută un alt înţeles ce este voalat sau ascuns în spatele realităţii textuale. Între interprtatrea alegorică şi cea tipologică, în concepţia antiohienilor, distincţia apare în faptul că în analiza tipologică, realitatea istorică nu este desfiinţată, ci ea constituie baza *unei noi interpretări,* care se sprijină pe istoricitatea textului. Alegoria părăseşte textul, introducând idei ce nu fac parte din realitatea textuală, cu alte cuvinte interpretarea alegorică se interesează mai puţin sau poate chiar renunţa, în explicarea ei, la realitatea istorică. Imaginaţia primea astfel, în cazul alegoriei, frâu liber şi putea ajunge la un al doilea sens alături de cel literal. Tipologia păstra însă istoria ca bază a interpretării, rezultatul ei ne fiind un sens impus din afară, ci constituia o completare a sensului literal, un aspect complementar al acestuia.

2. Diodor, episcopul Tarsului.

După această introducere de ordin filologic-gramatical şi stilistic vom încerca să analizăm maniera în care reprezentanţi de seamă ai exegezei antiohiene au interpretat textul din Gal 4,21-31 şi, în special, Gal 4,24. Diodor de Tars, primul la care ne vom opri, consideră că pericopa amintită trebuie interpretată din punct de vedere tipologic, cele două femei, Sara şi Agar, soţia şi sclava lui Avraam, prefigurând cele două testamente. Diodor se ocupă cu interpretarea pericopei atât în prefaţa la Cartea Psalmilor, cât şi în introducerea la Ps 118.

În prefaţa Comentariului său la Psalmi, Diodor tratează ordinea şi clasificarea psalmilor, pentru ca apoi să expună metoda exegetică în care tratează, în paralel, istoria şi contemplarea sau viziunea contemplativă (*theoria*). Exegeza sa va fi conformă istoriei şi, de asemenea, fidelă textului, dar va accepta şi *anagogia*, adică o interpretare mai înaltă alături de

o contemplare superioară (*theoria*). „Căci istoria – menționa episcopul de Tars – nu se împotrivește unei contemplări superioare, ci, din contră, istoria este temelia și suportul pentru ideile mai înalte. Dincolo de aceasta trebuie să fim atenți ca viziunea contemplativă să nu apară niciodată ca abrogare a textului, care n-ar mai fi contemplare , ci alegorie”[4]. Aceste afirmații sunt imediat exemplificate prin textul Sf. Pavel din Epistola către Galateni 4, 24, care n-au anulat istoria prin contemplare, chiar dacă numește contemplarea alegorie. El n-a făcut o confuzie de terminologie între contemplare și alegorie, ci dorea, afirmă episcopul Tarsului, să ne învețe ceva în legătură cu înțelegerea contemplării (*theoriei*). Nici în cazul în care el anumit-o alegorie, el n-a denaturat cu nimic istoria.[5]

Apoi, în mod ironic, se adresează inovatorilor prin care vizează pe alexandrini, care considerându-se iscusiți în interpretarea Scripturilor au introdus alegoria în exegeza textelor sfinte. Ei au procedat astfel din două motive: incapacitatea de a explica istoria, ori au făcut intenționat acest lucru cu scopul de a înșela. Ei caută în astfel de explicații, propria lor slavă și nu sensul pe care l-a avut în vedere Apostolul în afirmațiile din Gal 4,21-31. Episcopul de Tars precizează apoi că Sf. Scripturi îi este cunoscută denumirea de *alegorie*, dar, cu toate acestea, ea nu cunoște obiectul în sine. Sf. Ap. Pavel, prin afirmația *atina estin allegoroumena avtai gár eisi dúo diathekai* - acestea sunt spuse figurat (alegoric) căci acestea sunt cele două testamente (Gal 4,24) a folosit aici denumirea, dar nu în sensul folosit de vechii greci „căci grecii vorbesc despre alegorie, când ceva este altfel decât a fost rostit”[6]. Sf. Pavel folosește noțiunea de alegorie, dar, după obiceiul Scripturii anunță imediat în ce sens a folosit termenul.

Prin intermediul contemplării complementare, Sf. Pavel vede în realitatea istorică a celor două femei ale lui Avraam o nouă interpretare, considerând că ele prefigurează cele două testamente. Contemplarea, așa cum am menționat recunoaște în realitatea istorică a celor două femei, împreună

---

[4] Diodore de Tars, Comentariul, 87-89; F. Thome, Historia, 97; H. J. Sieben, Schlüssel, 162.

[5] Diodor de Tars la H.J.Sieben, op. cit., 163; L. Mariès, op. cit., 90-91; F. Thome, op. cit., 97

[6] H.J.Sieben, op. cit.,163; L. Marès, op.cit., 91; F. Thome, op. cit., 97.

cu fiii lor, fără să desființeze istoria, o nouă interpretare, ele prefigurează cele două testamente. Prin intermediul tipologiei, Apostolul, respectând istoria, oferă realităților vechitestamentare o altă interpretare, de asemenea, istorică. Aici nu poate fi vorba de alegorie, care nu ține cont de realitatea textuală, conducând astfel intr-un domeniu imaginar. Exegeza diodoriană se situează între alegoria elenismului și interpretarea pur literală a iudaismului. Contemplarea a păstrat, în cazul nostru, prin tipologia pe care o dezvoltă, realitatea istorică, dar a descoperit în această realitate un sens mai înalt.

Tipul și interpretarea lui, la care se ajunge prin viziune contemplativă aparțin ca și alegoria sensului literal indirect și, în consecință pot avea, până la un anumit punct, elemente comune, dar tocmai această asemănare poate ușor conduce la o confuzie a lor. Această înrudire determină pe Diodor și exegeza antiohiană să precizeze deosebirea dintre tip și alegorie, afirmând că aceasta constă în faptul că primul nu anulează istoria, ceea ce nu putem spune despre alegorie[7]. Ultima, printr-o creație litarară ce poate atinge frumuseți deosebite rămâne în domeniul ficțiunii, în timp ce interpretarea tipologică are la bază o nouă interpretare a evenimentului istoric, păstrând ancorarea ei în istorie. Or, explicația Apostolului, chiar prin folosirea termenului *allegoroumena* nu părăsește istoria. Foarte important este faptul că persoanele istorice ale Vechiului Testament rămân reale, într-o nouă interpretare inspirată a Noului Testament. Atât tipul și viziunea lui contemplativă, cât și alegoria, aparținând sensului literal impropriu caută în explicarea lor, pe căi proprii însă, descoperirea unui sens acoperit de suprafața literală a textului. În viziunea tipului, exegetul contemplă istoria ce oferă o bază reală noii interpretări a evenimentului istoric. În cazul alegoriei, interpretarea este adeseori lipsită de baza istorică, afirmarea ei ținând de domeniul ficțiunii.

Contemplarea (*theoria*) și tipologia sunt privite ca lucrări ale Duhului, care inspiră atât pe haghiograf, când așează în text tipul, cât și pe exeget, care tot prin lucrarea aceluiași Duh Sfânt recunoaște antitipul. Pentru istoria mântuirii, tipologia are un rol covârșitor, ea nu intră în domeniul fictiv al alegoriei, care poate încânta ca și realizare artistică, dar rămâne

[7] H.J.Sieben, op. cit., 164; L. Mariès, op. cit., 93; FD. Thome, op. cit., 98.

în domeniul imaginar. Părăsirea istoriei, în cazul alegoriei îl determină pe Diodor să o respingă. Contemplarea și tipologia nu pot fi confundate cu alegoria și alegoreza ca metodă de interpretare a Sf. Scripturi. Alegoreza, prin care grecii și-au explicat miturile lor nu poate fi aplicată Scripturii, care conține evenimente istorice ce nu pot fi comparate cu absurdităţile miturilor antice. Rolul exegetului în viziunea lui Diodor și a școlii antiohiene nu este alegoreza, ci o explicare a figurilor de stil pe care le conține textul sacru[8]. Așa se explică spațiul larg pe care Diodor l-a consacrat acestor figuri de stil pentru că prin cunoașterea lor, exegetul poate evita interpretarea greșită a unor texte biblice.

3. Teodor de Mopsuestia

În ceea ce privește exegeza, apropiat lui Diodor este și elevul său Teodor de Mopsuestia, care respinge, de asemenea, o interpretare alegorică pentru textul Sf. Apostol Pavel din Gal 4,21-31. Poziția lui Teodor, în legătură cu alegoria și alegoriștii o desprindem din Tratatul său contra alegoriștilor, pe care L. van Rompay[9] îl traduce din siriană în limba franceză și, de asemenea, din Comentariul său la Epistola către Galateni[10]. Tratatului contra alegoriștilor îi lipsește începutul și, din ceea ce avem se desprind cinci părți sau fragmente[11]. În primul fragment dedicat comentariului din Efeseni 5,28-32 suntem confruntați cu afirmația că această pericopă,

---

[8] F. Thome, op. cit., 119.

[9] Théodore de Mopsueste, Fragments syriaques du Commentaire des Psaumes (Psaume 118 et Psaumes 138-148) traduits par Lucas van Rompay, Lovanii 1982. Corpus Scriptorum Christianorum Oreintalium, Vol 436, Scriptores syri, Tom. 190; Traducere germană la F. Rhome, op. cit., Bonn 2004. Informații în limba română asupra conținutului acestui tratat și la M. Basarab, Teodor de Mopsuestia, Tratatul, 278-293.

[10] Comentariul s-a păstrat într-o traducere latină din limba greacă, care datează din sec. VI. După ce acest comentariu a fost atribuit lui Teodor, H. B. Swete l-a publicat, după două manuscrise din secolele IX și X, împreună cu un număr de fragmente de catene: Theodori episcopi Mopsuestem in epistolas B. Pauli Commentarii, 2 Bde, Cambrige 1880,1882. O traducere parțială la Gal 4,21-31 se găsește la M. Fiedrowicz, Prinzipien, 99-103.

[11] a – Comentariul la Efeseni 5,28-32; b – Cum să înțelegem pasajele care par incoerente în sensul lor literal; c – Alegoria în Sf. Scriptură și la păgâni; d – Filon și Origen, inițiatorii exegezei alegorice și e – epilogul.

alături de Gen 2,4 și Gal 4,21-31 constituie unul din textele preferate de Origen pentru a-și motiva interpretarea alegorică.

Textele au desigur o interpretare literală, dar alături de aceasta există o interpretarea alegorică superioară. Trebuie să menționăm faptul că terminologia lui Teodor nu este destul de precisă. Vorbind despre alegorie și interpretarea alegorică se pare că episcopul de Mopsuestia uneori înțelege sensul tipologic. El rămâne în interpretare la schema istoria-alegoria/tipologia, ultima nu anulează însă istoria, ci se sprijină pe aceasta, oferind evenimentului o nouă interpretare. Teodor consideră ca și Diodor că alegoriștii creștini au înțeles greșit cuvintele Apostolului, care n-a negat în interpretarea sa realitatea istorică, ci a comentat-o, fără să o părăsească, într-un înțeles mai înalt.

Prin viziunea contemplativă (*theoria*), evenimentul istoric a primit o nouă interpretare, adică realitățile istorice din Efes 5,21-31; Gen 2,4 sau Gal 4,21-31 au fost interpretate tipologic. În fond, sensul tipic ca și alegoria aparțin sensului literal indirect, ambele căutând în spatele aparenței textuale un alt sens. Antiohienii au încercat și, în bună măsură, le-a reușit prin contemplarea complementară (*theoria*) să puncteze o diferență între alegorie și viziunea contemplativă cu sens tipologic; diferență pe care alexandrinii n-au sesizat-o sau n-au vrut să o sesizeze.

S-a menționat că alegoria suspendă în interpretarea oferită realitatea istorică, în timp ce tipul și antitipul din interpretarea tipologică păstrează istoria chiar și în cazul în care evenimentul istoric primește o interpretare superioară. Bazați pe această precizare, antiohienii susțin că Apostolul Pavel a fost interpretat greșit de către alegoriști în Gal 4,24, susținând că el a oferit aici o interpretare alegorică. Cu toate că Pavel a folosit în textul amintit participiul pasiv *allegoroumena*, interpretarea oferită respectă istoria și este, în fond, o interpretare tipologică.

În partea a treia a Tratatului contra alegoriștilor, întitulată: Alegoria în Sfânta Scriptură și la păgâni[12], Teodor accentuează faptul că fidelitatea textuală rămâne un lucru foarte important în interpretarea biblică. Vicierea textului, adică denaturarea lui constituie o dovadă de „prostie și erezie... o

[12] Text integral la L. van Rompay, op. cit., 10 -14; F. Thome, op. cit., 137-141.

absurditate nesăbuită". „Alții dintre ei (alegoriști n.n.) introduc idei, care n-au nici un acord cu ceea ce este scris și folosesc cuvintele dumnezeiești lor Scripturi numai pentru a ademeni și pierde mulți oameni, pentru ca ei să pară virtuoși și preocupați de această exprimare îmbogățită, pe care o numesc interpretarea alegorică"[13]. Această manieră de interpretare denotă, în opinia episcopului de Mopsuestia, intenția alegoriștilor de a corupe textul și de a introduce, în acest fel, idei proprii ce urmăresc scopuri personale.

Pentru Teodor de Mopsuestia, originea interpretării alegorice se găsește în literatura mitologică și filosofică a antichității păgâne. Se urmărea prin acest gen de interpretare alegorică să fie înlăturată absurditatea miturilor păgâne, oferind pe această cale credibiliate unor istorisiri aberante. Acceptând astfel de interpretări pentru textele biblice însemna, pentru Teodor, a coborî istorisirile biblice la nivelul miturilor păgâne și prin aceasta îndepărtarea istoricității lor. Pe ce urma să se bazeze, în cazul acesta, istoria mântuirii, dacă faptele reale urmau să fie îndepărtate din Sfânta Scriptură? Încercarea de a vedea în Apostolul Pavel (Gal 2,16u și 4,21-31) un adept al alegoriei este pentru episcopul de Mopsuestia neconvingătoare. Nu este lipsit de interes să menționăm că Teodor definește alegoria în sens paulin după cum urmează: „Într-adevăr, alegoria constă în faptul când cineva admite un sens ce diferă de ceea ce este scris – în afara sensului literal al textului – pentru a demonstra ceea ce și-a propus a spune, dar acest lucru nu însemnează că și-a propus anularea povestirii istorice și sensul literal al textului, ci acestea rămân în primul rând așa cum sunt"[14].

Insistența referitoare la prioritatea sensului literal în hermineutica biblică și așa numita „alegorie" constituie pentru Teodor, ca de altfel și pentru exegeza antiohiană, un laitmotiv și, în același timp, o provocare pentru exegeza alexandrină. Agar și Sara ca și fiii lor, Ismael și Isaac din Gal 4,23-24 sunt parte din istoria biblică și așa numita alegorie a Sf. Pavel „decurge din însăși relatarea istorică"[15]. Folosirea alegoriei de către Sf.

---

[13] L.V. Rompay, op cit., 11.

[14] L. v. Rompay, op. cit., 11; F. Thome, op. cit., 138. Definiția alegoriei biblce o întâlnim și la Diodor, în prologul la Ps 118.

[15] L. v. Rompay, op. cit., 12; F. Thome, op. cit., 139.

Pavel, adică sensul oferit termeneului de către Apostol are foarte puține elemente comune cu înțelesul alegoriei întrebuințate în interpretarea miturilor păgâne. În cazul nostru, realitățile istorice amintite, femeile lui Avraam și fiii lor primesc la Sf. Pavel o nouă interprertare, tipul vechitestamentar stă în directă legătură cu împlinirea lui noutestamentară. Este vorba aici, ca și în 1 Cor 10,4, de o interpretare tipologică, un caz clar de tipologie biblică.

Am amintit de mai multe ori că între alegorie și tipologie există elemente comune. Uneori metoda tipologică de interpretare a Sf. Scripturi este considerată ca fiind o metodă alegorică de tâlcuire a textului sacru. Atât una cât și cealaltă caută în spatele realității textuale un alt sens, acuns, care trebuie depistat de interpret. Evenimentul istoric vechitestamentar prefigurează realități ce aparțin istoriei mântuirii, dar, în celași timp, tipologia poate fi considerată și sfârșitul alegoriei anunțat prin însăși realitatea istorică ce stă la baza ei și care nu este anulată prin explicarea tipologică. Tipologia biblică este considerată o lucrare a Duhului Sfânt în calitatea lui de inspirator al textului biblic.

Partea a patra a Tratatului contra alegoriștilor[16] tratează personalitățile lui Filon și Origen ca promotori ai interpretării alegorice la textul Sf. Scripturi. Teodor de Mopsuestia face celor doi interpreți ai Scripturii o critică aspră, într-un limbaj ce depășește uneori limitele obișnuite scrisului, fiind presărat cu expresii și epitete ce surprind, în unele cazuri, chiar prin jigniri. În Comentariul lui Teodor la Gal 4,21-31, autorul se folosește de istoria celor două femei, Sara și Agar și a fiilor lor pentru a prezenta relația dintre dreptatea provenită prin legea Vechiului Testament și cea care-și are originea în har. Între lege și promisiune nu poate exista comuniune, lucrul fiind dovedit prin comportarea dintre Isaac și Ismael. Isaac este născut conform primisiunii (făgăduinței), adică potrivit harului, iar cel de al doilea, Ismael, pe cale naturală, menționată aici prin sintagma „după trup” (Gal 4,23). Această comparație este numită de Teodor

[16] M. Basarab, art. cit., 289-293.

„alegorie”[17]. În continuare, autorul comentariului introduce o polemică contra alegoriștilor, care manifestă multă râvnă în a schimba sensul scrierilor dumnezeiești, îndepărtând unele din cele ce se găsesc acolo și adăugând alte istorii imaginare. În acest fel, „ei alătură la nesăbuința lor denumirea de alegorie, abuzând de acest cuvânt al Apostolului ca și când ar fi primit, după cum pare, împuternicirea ca să distrugă ideile dumnezeieștii Scripturi”.[18]

Autorul comentariului este surprins de faptul că alegoriștii nu-și dau seama cât de deosebită este opinia lor de comparație cu cea a Apostolului, în ceea ce privește înțelesul termenului „alegorie”. În sensul dascălului său Diodor din Tars, Teodor afirmă: „Apostolul nu înlătură istoria, nici nu reprimă evenimentele întâmplate mai înainte, ci el le expune așa cum s-au petrecut, folosindu-se de istoria celor întâmplate pentru înțelegerea lor, când, pe de o parte afirmă: „ei îi corespunde Ierusalimul de acum” (Gal 24,25) și pe de altă parte „că precum atunci cel ce se născuse după trup îl prigonea pe cel ce se născuse după duh (har) tot așa și acum (Gal 24,29). Prin aceste afirmații el a pledat deschis pentru evenimentele istoriei. Prin particola „ca”, Pavel introduce comparația, iar comparația însăși pledează, pentru episcopul de Mopsuestia, pentru realitea istorică, ea pune în ecuație două realități istorice.[19]

Apostolul Pavel amintește aici de două momente: istoria celor două femei și a fiilor lor din Vechiul Testament și noua ei interpretare noutestamentară. Apostolul trăiește, în fond, din plin realizarea istoriei mântuirii și interpretează în acest sens istoria. Virtualitatea din Vechiul Testament a devenit realitate prin Iisus Hristos, promisiunea a îmbrăcat forme reale, a devenit istorie pentru Pavel și pentru noi. De notat rămâne însă faptul că promisiunea, adică virtualitatea este pentru Dumnezeu realitate încă de la rostirea ei, în timp ce pentru noi, virtualitatea devine realitate abia după împlinrea ei. Explicațiile *alegorezei* creștine practicate de alegoriști sunt lipsite de o bază istorică, ele nu se deosebesc de „visele nocturne”.

---

[17] Teodor de Mopsuestia, Comentariul la Gal 4,21-31 la F. Thome, op. cit., 151-152.

[18] F. Thome, op. cit., 152-153.

[19] F. Thome, op. cit., 153.

Apoi, Teodor înșiră câteva exemple luate din explicațiile alegorice, în care Adam n-ar fi Adam, șarpele n-ar fi șarpe, toate fiind interpretate spiritual. Aceași interpretare fantezistă întâlnim și în explicarea raiului, uitându-se coordonatele geografice pe care le oferă Scriptura. În același sens se încadrează și explicarea dată pomilor din rai, care sunt interpretați, de asemenea ca realități spirituale. Acest gen de exegeză nu explică sensul „alegoriei” folosită de Sf. Pavel, pentru care „alegoria” este o comparație între evenimente istorice care au fost și fapte reale ale timpului său, timpul împlinirii promisiunilor[20]. În acest sens, versetele 23-25 au următoarea traducere: „...dar cel din femeia sclavă s-a născut după trup, iar cel din femeia liberă s-a născut prin făgăduință/promisiune v. 24. Acestea sunt spuse figurat/alegoric, căci cele două femei sunt două testamente...”. În limba română s-a folosit traducerea: „acestea au o altă însemnare” (Biblia sinodală) sau „acestea sunt spuse prin alegorie” (Biblia Bartolomeu). Textul lui Teodor este însă păstrat într-o traducere latină „aceasta este spusă prin alegorie”.

Teodor de Mopsuestia, deși n-are precizările figurilor de stil prezente la Diodor de Tars, este totuși categoric contra unei interpretări alegorice. Alegoria, în sens paulin este în cazul acesta o comparație și autorul face această precizare pentru a arăta că aceasta se realizează prin alăturarea a două realități istorice.

4. Sf. Ioan Hrisostom

Sf. Ioan Hrisostom, colegul și prietenul lui Teodor al Mopsuestiei și amândoi ucenicii lui Diodor de Tars, s-a pronunțat, de mai multe ori, cu referire la textul din Gal 4,21-31. În această privință, Sf. Ioan a fost mai categoric. Pentru el, lucrurile sunt clare: Sf. Pavel a numit tipul în mod abuziv alegorie. „Acestea sunt spuse în mod figurat/alegoric” Gal 4,24a. Pentru Sf. Ioan, Apostolul „numește tipul în sens abuziv alegorie”. Termenul καταχρηστικῶς – abuziv, nepotrivit exprimă o *catahreză*, o figură retorică prin care se atribuie unui cuvânt sensul altuia înrudit, asemănarea permițând schimbarea semantică amintită. „Sensul cuvintelor sale,

[20] Ibidem, 153.

continuă Sf. Ioan este însă următorul: această istorie/narațiune nu spune doar ceea ce apare evident, ci exprimă încă altceva; din acest motiv, ea se numește, de asemenea, alegorie. Ce exprimă ea? Nimic altceva decât întregul prezent, pentru că el spune: acestea sunt cele două testamente, unul din Muntele Sinai este cel ce naște spre robie, care este Agar"[21].

Exegetul antiohian subliniază faptul că „alegoria" din acest text este, în fond, o interpretare tipologică și împlinirea ei este exprimată, în viziunea paulină, prin sintagma „*întregul prezent*", adică realitatea pe care o reprezintă interpretarea legată de cele două personaje biblice. Istoria biblică a celor două femei ale lui Avraam, Sara și roaba ei Agar este interpretată într-o cheie tipologică, devenind realitatea sugerată de expresia „întregul prezent", adică obiectivitatea mântuirii biblice. Sf. Ioan amintește de istoria textului din Gal 4,21u și în altă parte a operei sale, afirmând că realitatea istorică a lui Avraam și a celor două femei, una liberă și cealaltă roabă este preluată de Apostolul Pavel și interpretată într-un sens nou. Cele două femei prefigurează cele două testamente, devenind termen de comparație cu cele două testamente, care au un singur legiuitor[22].

Este adevărat, așa cum am mai menționat, că între tipologie și alegorie există anumite afinități, alături de componentele definitorii. Primele pot conduce uneori la o dificilă departajare a lor sau chiar la unele confuzii și de aici nevoia unor precizări ca cele de mai sus. Unele din formele de exprimare ale sensului literal indirect (de exemplu: alegoria, metafora, parabola, simbolul sau sensul tipologic), prin însuși faptul că expun și un sens acoperit de aparența textuală sunt înrudite, încât pot fi prezentate sub genericul etimologic oferit de noțiunea „alegorie" luată în sensul general, de a gândi un lucru și a exprima altceva. Tocmai această înrudire cere o atentă analiză a lor cât și precizările de rigoare pentru a evita o falsă interpretare a textului.

În legătură cu interpretarea figurilor de stil, Fer. Augustin scria următoarele: „Pentru a îndepărta înțelesul dubios din unele locuri ale Scripturii este necesară cunoașterea tropilor (figurilor de stil), pentru că în

[21] Johannes Chrysostomos, Kommentar, 115.

[22] Johannes Chrysostomos, De paenitentia, Homil. 6,5, www unifr.ch.

cazul în care sensul textului literal ar fi absurd, cu siguranță trebuie să se pună întrebarea dacă nu cumva unul sau altul dintre tropi este folosit în cuvinte ce nu sunt înțelese. În felul acesta a fost găsit și un oarecare sens ascuns”[23]. De asemenea, tot o grijă deosebită la interpretarea figurilor de stil cere și Sf. Ioan, care este conștient de pericolul confuziilor cu consecințe grave refritoare la interpretarea textului. Din acest motiv, el ține să precizeze cum trebuie să interpretăm elementele comparațiilor. Pornind de la comparația din Epistola către Romani cu privire la olar (Rom 9,21), Sf. Ioan afirmă, în ceea ce privește comparația, următoarele: „De altfel, de acest lucru trebuie să ținem cont la toate comparațiile (alegorie, metaforă, parabolă); ea nu trebuie luată în totalitatea ei, ci trebuie scos afară ceea ce se potrivește lucrului, iar restul trebuie lăsat la o parte. Când, de exemplu spune: „S-a plecat și s-a culcat ca un leu...” (Num 24,9) este vizată invincibilitatea și ferocitatea și nu natura sălbatică și restul ce este propriu leului... De altfel, după cum am mai spus nu se poate extrage din exemple decât numai punctul de comparație... căci exemplul trebuie să se întindă mai mult decât subiectul pentru explicarea căruia servește, pentru ca prin aceasta să influențeze pe ascultători...”[24].

Avem aici câteva îndrumări de felul cum trebuie analizate figurile de stil și maniera în care se aplică ele în explicarea textului biblic. Tipul, realitatea istorică a celor două femei constituie o pregătire aperceptivă pentru primirea adevărului, el are o funcție pedagogică și ne conduce la realități mai înalte, la „întregul prezent”. Deci pentru Sf. Ioan, „alegoria” despre care amintește Sf. Pavel în Gal 4,24 este, în fond, o interpretare tipologică. În această constelație a împlinirii „întregului prezent” se găsește Sf. Pavel și cu el noi toți cei botezați în Hristos.

Nu este lipsit de interes pentru tema noastră de a reda în câteva cuvinte poziția Părinelui antiohian cu privire la sensul alegoriei. Ca și ceilalți antiohieni, Sf. Ioan nu se opune alegoriei echilibrate, ci el respinge *abuzul de alegorie*, mai precis *alegoreza* care caută peste tot în textul Scripturii

---

[23] Fer. Augustin, De doctrina christiana, III,28,41, PL 34,81.

[24] Sf. Ioan Hrisostom, Comentariu a Epistola către Romani, 9,21, Omil 16,8 PG 60,559-560.

un sens alegoric. Sf. Ioan este contra celor „ce nu înțeleg așa cum este scris, ci primesc un sens potrivnic, socotind că cele scrie despre lucruri de pe pământ se referă la cele cerești", oferind ca exemplu în acest sens textul referitor la „Eden spre răsărit, unde l-a așezat pe omul pe care-l zidise" (Gen 2,8). Referindu-se la localizarea Edenului, Sf. Ioan afirmă: „Fericitul Moise a lăsat în scris numele locului ca să nu poată înșea mințile oamenilor simpli cei ce voiesc să flecărească zadarnic și să spună că raiul nu a fost creat pe pământ, ci în cer"[25].

Amănuntele legate de acest text ne obligă să acordăm textului biblic un sens istoric, literal, Sf. Ioan vizând aici pe alegoriștii flecari ce vor să dea un alt sens textului sacru. Sf. Ioan se găsește în acest caz pe aceeași poziție cu înaintași ca Metodiu de Olimp sau Sf. Eustatie al Antiohiei. Sf. Ioan pledează pentru o *alegorie ponderată*, după modelul oferit de Sf. Scriptură, care, în majoritatea cazurilor oferă ea însăși interpretarea alegoriei (Is 5,1-7). In acest sens afirmă: „Nicăieri, Sf. Scriptură nu se îndepărtează de această lege; ea oferă mereu explicația alegoriilor pe care le folosește, dorind astfel să împiedice spiritele avide de astfel de figuri de a se rătăci în propriile imaginații"[26]. Discreția cu care amintește de „spiritele avide" după mirajul explicațiilor alegorice este destul de transparentă pentru a ne putea da seama că se referea la alegoriștii ce dădeau frâu liber imaginației în unele interpretări biblice, părăsind baza istorică a textului inspirat. Si pentru exegeza hrisostomiană, fidelitatea față de textul literal, în interpretarea lui, are un rol hotărâtor.

5. Fer. Teodoret al Cirului

Fericitul Teodoret s-a născut în Antiohia, în jurul anului 393, timp în care este situată și moartea lui Diodor de Tars, întemeietorul așa numitului asketerion din apropierea orașului de pe malul râului Orontes. Ca antiohian, activitatea Sf. Ioan Hrisostom îi era cu sigranță cunoscută, iar

[25] Sf, Ioan Hrisostom, Omil. 18,1 la Facere, PG 53,150, PSB 21, 209.

[26] Sf. Ioan Hrisostom, Commentaire sur Isaie, 223-225; In legătură cu noțiunea de tip,existența tipului și înrudirea cu alegoria, metafora, parabola, simbolul a se vedea M. Basarab, Ermineutica, 46-58.

Teodor de Mopsuestia i-a fost dascăl. Opera exegetică a Fer. Teodoret, căci aceasta ne interesează în analiza noastră, denotă, într-o oarecare privință, o sinteză a exegetzei antiohiene, al cărei ultim mare reprezentant este considerat astăzi. Exegeza antiohiană a fost privită cu un spirit critic de Teodoret. Observațiile lui critice, fără să nominalizeze persoanele vizate; ne gândim la unele atitudini din cele referitoare la Diodor și mai ales la cele ce privesc pe dascălul său Teodor de Mopsuestia, sunt și astăzi în vigoare în exegeza Bisericii Ortodoxe. Accentul pus de antiohieni pe text, cercetarea lui critică, filologică și istorică, la care au adăugat contemplarea și interpretarea tipologică a unor texte bilbice pentru a contracara alegoria exagerată a origeniștilor este practicată cu alte mijloace, este adevărat, până astăzi în Biserica Ortodoxă. Desigur, cercetarea istorică și gramatical-filologică a textului biblic se face de acum cu alte posibilități, ținând seama de cercetările critice textuale și exigențele moderne. Tocmai din acest motiv, opera exegetică a lui Teodoret primește pentru noi o atenție deosebită. Tâlcuirile Epistolelor pauline sunt o lucrare de maturitate a episcopului de Cir și acest fapt trezește, de asemenea, interes, cu atât mai mult cu cât autorul lor a trecut prin furcile caudine ale unor Sinoade, unele chiar ecumenice (Sinodul III l-a condamnat, Sinodul IV, după clarificarea unor probleme, l-a aplaudat, iar la Sinoul V din Constantinopol 553 a fost condamnată Scrierea contra lui Chiril al Alexandriei). Comentariile corpusului paulin sunt concrete și concise, ele apar în cazul care constituie tema noastră ca o concluzie la ceea ce s-a spus până la el de către reprezentanți de seamă ai exegezei antiohiene.

Gal 4,22-25: „Căci scris este că Avraam a avut doi fii: unul dintr-o femeie roabă și altul din femeia liberă. [23]Dar cel din femeia roabă s-a născut după trup, iar cel din femeia liberă s-a născut prin făgăduință. [24]*Acestea sunt spuse altfel*, căci cele două (femei) sunt două testamente: unul cel din Muntele Sinai în Arabia – și-i corespunde Ierusalimului de acum, care este rob împreună cu copiii lui, [26]dar Ierusalimul cel de sus este liber, cel ce este mama noastră”.

În cazul de mai sus, Fericitul Teodoret se orientează după regulile exegezei literale. Pentru el, termenul *allegoroumena* însemnează a spune altfel, el sugerează faptul că textul literal trebuie altfel înțeles. În spirit

antiohian, istoria nu este anulată în exegeza textului, ci primește o altă interpretare. Este vorba în cazul nostru de o interpretarea tipologică, cele două femei, Sara și Agar prefigurează două testamente. Două femei cu doi copii de la același tată anunță profetic două testamente cu același legiuitor. Avem aici o interpretare paulină, a nu se uita pentru antiohieni, o interpretare inspirată, în care tipul este arătat ca adevăr[27].

6. Concluzii

6.1. Alegoria și interpretarea alegorică a locului din Gal 4,24a trebuie explicate și privite în contextul polemic dintre alegoriștii și antialegoriștii din secolele IV – VI, care a dominat disputele teologice, nu numai exegetice ale timpului amintit. Alegoriștii, numiți adeseori origeniști sau alexandrini, deși nu erau toți din orașul din delta Nilului, prin exagerările lui Origen, dar și ale urmașilor lui au stârnit o adevărată reacție antiorigeniană, care a evoluat apoi în ceea ce numim astăzi exegeza școlii antiohiene. Ca răspuns la alegoreza alexandrinilor s-a născut interpretarea contemplativă (*theoria*) a unor locuri biblice și cu ea și sensul tipologic sau interpretarea tipologică a anumitor texte scripturistice, alături de o grijă deosebită pentru textul biblic și istoria lui.

6.2. Alegoria și interpretarea alegorică au fost cunoscute ca procedee literare și în Grecia antică, etimologic desemnând faptul de a gândi un lucru și a exprima altceva. În acest sens se poate ca un text din Vechiul Testament să fie interpretat în funcție de actul Întrupării lui Iisus Hristos, iar, în acest caz, Părinții și Scriitorii Bisericii, în special antiohieni, dar nu numai au vorbit de o interpretare tipologică. Ei au marcat diferența dintre alegorie și tipologie prin faptul că interpretarea tipologică rămâne ancorată în istorie. Atât tipul cât și realizarea lui arhetipală nu părăsesc istoria. Tipologia nu anulează evenimentul istoric vechitestamentar, ci ceea ce trebuie subliniat, acesta primește o nouă interpretare. Avraam și cele două femei, Sara și

[27] Fer. Teodoret, Tâlcuirea, 48-49.

roaba ei Agar desemnează, în interpretarea Sf. Pavel, cele două testamente, care au același legiuitor. În cazul acesta alegoria devine o tipologie.

6.3. Exegeza antiohiană a văzut în *atina estin allegoroumena* o interpretarea tipologică, desemnând o narațiune istorică a Vechiului Testament, care prin interpretarea Sf. Pavel prefigurează o realitate istorică a Noului Testament. Noțiunea de alegorie, prin înrudirea ei cu metafora, parabola, comparația sau tipologia poate fi utilizată, după cum am mai menționat, ca termen generic pentru unele figuri de stil, aparținând în mare parte sensului literal indirect. Așa trebuie să înțelegem unele afirmații ale antiohienilor, care par a confunda anumite figuri de stil, folosind denumirea de alegorie și pentru alte forme de vorbire ale sensului literal indirect. În acest sens trebuie să interpretăm afirmația Sf. Ioan Hrisostom care afirma că Pavel „numește tipul în sens abuziv alegorie”[28].

6.4. Nu trebuie uitat faptul că figurile de stil cifrează uneori, din varii motive istoria, iar exegetul trebuie să caute în spatele textului literal ceea ce a vrut să transmită autorul prin intermediul formelor de vorbire întrebuințate. Recunoașterea acestor forme de vorbire și a metodelor lor de interpretare ne conduc la înțelegerea corectă a textului.

Bibliografie:

Augustin, De doctrina christiana, III,28,41, PL 34,81.
Basarab, Mircea, Ermineutica biblică, Oradea 1997.
Basarab, Mircea, Interpretarea Sfintei Scripturi în Biserica Ortodoxă, Alma Mater, Cluj-Napoca 2005.
Basarab, Mircea, Teodor de Mopsuestia, Tratatul contra alegoriștilor, în Magistrul, Omagiu Părintelui Academician Mircea Păcurariu–85 de ani de viață, Sibiu, 2017, p. 278-293.
Diodor de Tars, Extraits du Commentaire de Diodore de Tars sur les psaumes, în *Recherches de Science religieuse* 1918.

[28] Johannes Chrysostomos, Kommentar, 115.

Diodor de Tars, Comentariul la Psalmi, la L. Mariès, Extraits du Commentaire de Diodore de Tars sur les psaumes, Préface du Commentaire, în Recherches de science religieuse, 1919.

Fiedrowicz, Michael, Prinzipien der Schriftauslegung in der Alten Kirche, Bern 1998.

Ioan Hrisostom, Comentariu la Epistola către Romani, 9,21, Omil 16,8 PG 60,559-560.

Ioan Hrisostom, Commentaire sur Isaie, Introduction, texte critique et notes par Jean Dumortier, SC 304, Paris, 1968.

Ioan Hrisostom, Omil. 18,1 la Facere, PG 53,150, PSB 21, București, 1987.

Johannes Chrysostomos, De paenitentia, Homil. 6,5, www unifr.ch.

Johannes Chrysostomos, Kommentar zu den Briefen des hl. Paulus an die Galater und Efesser, trad. Dr. Wenzel Stoderl, Bibliothek der Kirchenväter, VIII. Band, München 1936.

Sieben, H. J., Schlüssel zum Psalter, Sechzehn Kirchenvätereinführungen von Hippolyt bis Cassiodor, Paderborn-München-Wien-Zürich, 2011.

Teodoret, Tâlcuirea la Epistolele Sf. Apostol Pavel, vol I, trad. de Iulia Cărare și Mircea Stefan, Studiu introductiv de Constantin Crețu, Doxologia, Iași 2015.

Théodore de Mopsueste, Fragments syriaques du Commentaire des Psaumes (Psaume 118 et Psaumes 138-148) traduits par Lucas van Rompay, Lovanii 1982.

Theodori episcopi Mopsuestem in epistolas B. Pauli Commentarii, 2 Bde, Cambrige 1880,1882.

Thome, F., Historia contra Mythos. Die Schriftauslegung Diodors von Tarsus und Theodors von Mopsuestia im Widerstreit zu Kaiser Julians und Salustius' allegorischem Mythenverständnis, Borengässer-Bonn, 2004.

Ecleziologia Epistolei către Coloseni

Nicolae-Olimpiu Benea*

Epistola către Coloseni, adresată Bisericilor din Valea Lycusului,[1] a avut o influenţă considerabilă în tradiţia creştină,[2] în special cu referire la hristologie, eclesiologie, eshatologie şi etică[3]. În acest sens, imnul hristologic din Col 1,15-20 a fost permanent abordat de către Părinţii Bisericeşti, fiind citat în dezvoltarea dogmei preexistenţei lui Hristos, respectiv a celor două firi ale Mântuitorului[4]. Polemica împotriva dogmei ascetice a oponenţilor paulini (Col 2,6-23) a formulat un model pentru condamnarea ascetismului neautentic, respectiv a creat posibilitatea dialogului referitor la relaţia dintre asceza genuină şi calea desăvârşirii creştine[5]. Problema codului casnic (Col 3,18-4,1)[6], deşi nu a fost dezbătută foarte mult în perioada patristică, a dobândit relevanţă în perioada modernă, în dezbaterile privitoare la rolul femeii în familie şi societate, respectiv în cele referitoare la instituţia sclaviei[7]. Studiile contemporane focalizate pe ecleziologia Epistolei către Coloseni sunt, în marea lor majoritate, fie integrate în comentariile scrise pe această epistolă, fie incluse în abordarea ecleziologiei epistolelor pauline sau, în ultima perioadă, a celor deutero-pauline.[8] Pr. Prof. Dr. Vasile

---

* Diacon Asist. Univ. Dr. Nicolae-Olimpiu Benea, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeş-Bolyai din Cluj-Napoca

[1] Benea, Paternitatea, 181-199.

[2] O perspectivă generală asupra influenţei epistolei în spiritualitatea creştină vezi la Zetterholm, Colossians, 138-139; Benea, Interpretations, 5-26.

[3] Pokorný, Colossians, 197-205; Schweizer, Colossians, 245-302.

[4] Benea, Interpretations, 7-11.

[5] Vezi detalii la Wiles, The Divine Apostle, 111-130.

[6] Benea, Autoritatea, 201-220.

[7] Zetterholm, Colossians, 139.

[8] Unii biblişti, precum prof. Zsolt Geréb, consideră *Coloseni* o epistolă de tranziţie între cele şapte epistole pauline autentice şi cele deuteropauline (Geréb, Paulus, 33-54).

Mihoc include analiza textelor colosene în cercetarea, de referință pe acest subiect, dedicată ecleziologiei Noului Testament.[9] Nedorind a fi redundanți în abordare, obiectivul prezentului studiu se va limita la încercarea de a contura câteva perspective prin care Sf. Apostol Pavel, autorul[10] Epistolei către Coloseni, abordează ecleziologia în contextul argumentării epistolei.

Ecleziologia în lumina hristologiei colosene

O definiție a Bisericii nu se regăsește pe paginile Noului Testament, ci doar o descriere a realității ei prin metafore, deoarece sensul metaforei deschide spre un standard,[11] focalizează chemarea credinciosului creștin spre îndumnezeire, spre schimbare prin Hristos, chipul lui Dumnezeu (Col 1,15), după care suntem creați (Col 3,10).[12] Substantivul ἐκκλησία, derivat, în contextul scrierilor grecești din secolul al V-lea î.Hr., din verbul compus cu sensul de „a chema afară”[13], își cristalizează înțelesul în practica îndemnării poporului de a ieși din propriile lor case în vederea unei adunări publice[14], sau a definirii statutului de cetățeni „chemați” din mijlocul unei populații, pe considerentul deținerii unor drepturi civice. Sensul de „adunare cu caracter religios”, conturat în Septuaginta[15], se nuanțează în *Epistola către Coloseni* prin folosirea termenului ἐκκλησία în contextul referirii (1) la Biserica universală (Col 1,18.24), (2) la o biserică locală formată din credincioșii aceluiași oraș sau aceleiași regiuni – Colose, Laodiceea și Ierapole[16] (Col 2,1; 4,13.16) –, (3) la adunarea credincioșilor

---

[9] Mihoc, Ecleziologia, 233-248.

[10] Benea, Paternitatea, 181-199.

[11] Pr. Prof. Vasile Mihoc (Ecleziologia, 233) face această distincție în privința metaforei, afirmând accentul „nu atât pe ființa subiectului, cât pe modul său de a acționa”. Astfel, accentul metaforei, în privința Bisericii, nu este pe definirea ei, cât pe funcțiile sale.

[12] Louth, Introducere, 157.

[13] „καὶ τότε μ’ ἐκκαλέσαντες ἔφαν ἐρίηρες ἑταῖροι” (Homer, Odyssey, 10.471)

[14] Silva, NIDNTTE, 2.134; DBL Greek, 1711. Același sens se păstrează în FA 19,32.39.40.

[15] Mihoc, Ecleziologia, 234; TDNT 3.513.

[16] În Col 2,1, cuvintele „και των εν Ιεραπολει” sunt adăugate expresiei „ἐν Λαοδικείᾳ” în manuscrisele: 104. 424 vg^{ms} sy^{h} (NA28, 615). În 4,16, expresia „ἐκ Λαοδικείας” nu presupune că scrierea epistolei s-a făcut „din Laodiceea”, însă indică mișcarea epistolei „din

creștini pentru săvârșirea cultului divin (Col 4,15)[17] și (4) la desemnarea locașului unde biserica săvârșea rugăciunile și actele de cult (Col 4,15; Filim 2)[18]. Acestor sensuri ale termenului ἐκκλησία din Coloseni, comune corpusului epistolar paulin[19], Sf. Apostol Pavel le adaugă și formula tradițională „τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ" (Col 4,11), anticipată în Col 1,13 prin expresia „τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ".

Diversitatea sensurilor, la care autorul recurge în descrierea realității Bisericii, poate sublinia probabilitatea ca destinatarii creștini din Biserica Văii Lycuslui, deși convertiți în marea lor majoritate dintre păgâni, nu doar dintre iudeii ce locuiau în zonă, să fi fost familiarizați cu textul Septuagintei.[20] Creștinismul preia din Septuaginta termenul de ἐκκλησία încărcându-l cu un nou conținut.[21] Așa am putea explica rațiunea pentru care, în contextul unei puternice influențe misionare iudaice, care încă folosea Septuaginta în sinagogile din diaspora, Apostolul ar fi accentuat înțelegerea și asumarea realității duhovnicești, în Hristos, pe care noii creștini deja o experiaseră de la început. Astfel, în Coloseni, ἐκκλησία

Laodiceea înspre" creștinii din Colose. Vezi detalii despre expresie la Καραβιδόπουλος, Κολοσσαείς, 533, n. 222. Opinia că epistola a fost scrisă „din Laodiceea" este amintită și de Sf. Ioan Hrisostom (Χρυσοστόμου, Κολοσσαεῖς, PG 62, 381-382). Sf. Teofilact consideră că epistola care a fost scrisă de Apostolul Pavel din Laodiceea este 1 Timotei (Θεοφυλάκτου, Κολοσσαεῖς, PG 124, 1276C). Ideea o găsim și în subscriptul Epistolei 1 către Timotei – începând cu manuscrisul A (sec. IV): „προς τιμοθεον α εγραφη από λαοδικειας". Vezi detalii la NA27, 550. În NA28 lipsesc variantele de subscript al *Epistolei 1 Timotei*. Vezi NA28, p. 643. Goodspeed (Introduction, 109-124) susține că *Epistola către Laodiceea* menționată în Col 4,16 este *Epistola către Filimon*. Vezi și Hagner, The Use, 317.

[17] Koester (Introduction, 271) înțelege *Epistola către Coloseni* ca fiind o interpretare a teologiei pauline, un prim pas spre o dogmă a eclesiologiei, necesară în conlictul creștinismului cu sincretismul lumii păgâne. În acest sens, detaliul amintit din Col 4,15-16 este un argument pentru nepaulinitatea epistolei.

[18] Vezi o dezvoltare referitoare la aceste sensuri în Mihoc, Ecleziologia 234-235.

[19] Vezi o analiză în contextul scrierilor pauline la Goodacre, Thomas, 69; Mihoc, Ecleziologia, 235.

[20] Multe ecouri ale textelor vechi testamentare, folosite de autorul epistolei, stau mărturie acestei realități. Vezi Fee, Intertextuality, 201-221.

[21] Mihoc, Ecleziologia, 234.

este definită în lumina centralității și întâietății lui Hristos, în contextul vieții „în Hristos".

În același timp, observăm că Sf. Apostol Pavel reiterează constant în epistolă relația unică dintre Hristos și Dumnezeu. Dumnezeu este „Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos" (1,3); Iisus este „Fiul iubirii Sale" (1,13); „Cuvântul lui Dumnezeu" (1,25) este „cuvântul lui Hristos" (3,16); „taina lui Dumnezeu" este „Hristos" (2,2). Lucrarea lui Dumnezeu L-a înviat pe Iisus Hristos din morți (2,13). Ținându-se strâns de Hristos, „Capul", întregul trup [Biserica] își primește creșterea de la Dumnezeu (2,19). Hristos este acum „șezând de-a dreapta lui Dumnezeu" (3,1), iar viața credincioșilor este „împreună cu Hristos ascunsă-n Dumnezeu" (3,3). Orice slujire a celor credincioși, cu cuvântul sau cu lucrul, trebuie să fie făcută „în numele Domnului Iisus, prin El mulțumindu-I lui Dumnezeu-Tatăl" (3,17). Sf. Apostol Pavel îi roagă pe coloseni ca în rugăciunile lor să mijlocească pentru ca „Dumnezeu să deschidă o ușă" pentru ca el să poată grăi „taina lui Hristos" (4,3). „Împărăția lui Dumnezeu" (4,11) e numită și „împărăția Fiului iubirii Sale" (1,13). Toate aceste referințe, citite în lumina afirmațiilor din Col 1,15, 1,19 și 2,9, susțin dumnezeirea lui Hristos. De aceea *Epistola către Coloseni* este o mărturie principală a dumnezeirii lui Hristos.[22]

Tema întâietății lui Hristos pentru viața duhovnicească a creștinilor este relatată în întreaga epistolă. Credința colosenilor este „în Hristos" (1,4.24); Epafras este un „credincios slujitor al lui Hristos" (1,7; 4,12); împărăția în care credincioșii au fost scăpați de sub puterea întunericului, aparține „Fiului iubirii Sale" (1,13); Hristos, prin moarte, „în trupul Său de carne" i-a împăcat pe coloseni cu Dumnezeu, pentru ca înaintea Lui colosenii să fie înfățișați „sfinți" (1,22); slujirea Apostolului Pavel este legată de/și împuternicită de Hristos (1,24.28.29); „taina" pe care Dumnezeu a descoperit-o sfinților Săi acum este „Hristos în voi" (1,27) sau „Hristos" (2,2; 4,3); Hristos este Cel în Care sunt ascunse „toate visteriile înțelepciunii și cunoașterii" pentru coloseni (2,3); „tradiția" primită de

[22] Pentru detalii vezi Bauckham, God, 25-42; Hurtado, Lord, 29-53; Wright, Climax, 56-136.

coloseni poate fi rezumată ca „Hristos Iisus, Domnul" (2,6); credincioșii au fost înviați „împreună cu Hristos", acum ei sunt ascunși „împreună cu Hristos" și se vor arăta în slavă „împreună cu El" (3,1-4). „Hristos este totul întru toți" în noua zidire (3,11); „pacea lui Hristos" domnește în inimile celor credincioși (3,15) iar „cuvântul lui Hristos" locuiește între ei (3,16); tot ce face cel credincios ar trebui să facă „în numele Domnului Iisus" (3,17); relațiile de familie sunt guvernate de „Domnul" (3,18.20.22-24; 4,1), iar slujirile împreună-lucrătorilor Apostolului Pavel sunt „întru Domnul" (4,7.17). Unele din aceste expresii sunt unice în Noul Testament – cum ar fi „Hristos Iisus Domnul" (2,6), „pacea lui Hristos" (3,15) –, iar concentrarea tuturor acestora în doar patru capitole este impresionantă.

Fiecare afirmație despre Hristos din imnul hristologic este reluată și aplicată ulterior în epistolă. În această idee, bibliștii au înțeles că învățătorii erorii colosene nu contestau atât de mult învățătura despre Hristos, cât puneau sub semnul întrebării dacă Hristos poate împlini toate nevoile lor duhovnicești.[23]

Ereziei din Colose, Sf. Apostol Pavel îi opune în *Epistola către Coloseni* o hristologie cu caracter cosmic, exprimată într-o terminologie pan-cosmică: Hristos este „chipul nevăzutului Dumnezeu" (εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου), manifestarea vizibilă a ființei nevăzute a lui Dumnezeu (1,15);[24] El este coautor al creației „pentru că'ntru El au fost zidite

---

[23] Vezi Dübbers, Christologie, 176-177.

[24] Sf. Grigore de Nyssa (Epistolă, 60) afirmă în acest sens: „Apostolul […] ne spune că Fiul e „icoana Dumnezeului Celui nevăzut" (Col 1,15) – nu pentru că icoana diferă de arhetip în ce privește rațiunea invizibilității și bunătății, ci ca să arate că e identică cu prototipul, chiar dacă e altceva decât el. […] cel ce a înțeles forma lui Hristos și-a întipărit în sine efigia ipostasului Tatălui văzându-L prin Acesta pe Acela, nu însă privind în reprezentarea iconică nenașterea Tatălui (căci atunci El ar fi întru totul identic – cu Tatăl – nu altul), ci văzând frumusețea nenăscută în cea născută. Căci așa cum cel ce privește într-o oglindă curată imprimarea formei sale în ea are cunoștința clară a feței reprezentate iconic în ea, așa și cel ce cunoaște pe Fiul a primit în inimă prin cunoașterea Fiului efigia Ipostasului Tatălui. Fiindcă toate cele ale Tatălui se văd în Fiul și toate cele ale Fiului sunt ale Tatălui, pentru că întreg Fiul rămâne în Tatăl și iarăși El are în Sine pe Tatăl întreg (Ioan 14,11). Astfel încât ipostasul Fiului devine un fel de formă și de față pentru (re)cunoașterea Tatălui, iar ipostasul Tatălui e (re)cunoscut în

toate" (ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα) (1,16a), „toate prin El și pentru El s'au zidit" (τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται) (1,16f), fiind – „mai înainte decât toate" (πρωτότοκος πάσης κτίσεως, 1,17), adică din veci născut din Tatăl, dar, deopotrivă, și „Întâiul-Născut din morți" (πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, 1,18) – adică înviat și proslăvit,–„căci în El a binevoit [Dumnezeu] să sălășluiască toată plinătatea" (ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι, 1,19) – adică a recapitulat în jertfa Sa toată zidirea.

El este și „Capul trupului, al Bisericii" (ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας 1,18), dar, deopotrivă, El este Stăpânul a toate „cele din ceruri și de pe pământ, cele văzute și cele nevăzute, fie Tronuri, fie Domnii, fie Începătorii, fie Stăpânii" (ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι 1,16), „fie cele de pe pământ, fie cele din ceruri" (εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς 1,20), iar mântuirea tuturor s-a realizat întru „sângele crucii Sale" (τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ 1,20) prin împăcarea tuturor cu Sine: „și printr-Însul toate cu Sine să le împace, făcând pace prin sângele crucii Sale, prin El" (καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι[25] τὰ πάντα εἰς αὐτόν, εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, [δι' αὐτοῦ] 1,20).[26]

Vorbind despre efectul sângelui (τοῦ αἵματος) jertfei Mântuitorului, Sf. Ioan Gură de Aur se întreabă:

---

forma Fiului, deși în Ele rămâne proprietatea contemplată numai în Acestea pentru distincția clară a Ipostasurilor."

[25] Î.P.S. Bartolomeu (Biblia, 1688, n.f) subliniază aspectul teologic al expresiei prin paralelismul între finalul ontologic din versetul 16 și finalul soteriologic al versetului 20. În contextul verbului ἀποκαταλλάξαι, părintele Rovența (Coloseni, 58) notează că „se subînțelege și aici verbul precedent: „a binevoit" Tatăl ca prin El să împace: a) pe oameni între ei, ca unii care se învrăjbeau fără El; b) pe oameni și lumea, în genere, cu Dumnezeu, căci după păcatul originar aceasta era în război împotriva lui Dumnezeu. Expresia generică „toate" nu privește numai pe oameni, deși ei sunt în frunte, ci făptura întreagă, deci fie cele din ceruri, fie cele de pe pământ, făptură care este împăcată cu Dumnezeu prin Hristos, prin Biserică, prin oamenii mântuiți".

[26] „Ceea ce este față de făpturi, Fiul este și față de Biserică, deoarece mântuirea este tot prin El, iar ținta ei finală tot spre El este" (Rovența, Coloseni, 58).

> de unde își are izvorul? De sus, de pe cruce, din coasta Stăpânului. Căci murind Hristos și fiind încă pe cruce, soldatul s-a apropiat și a împuns coasta cu sulița și a ieșit apă și sânge (ὕδωρ καὶ αἷμα).[27] Acest fapt era și simbol al botezului[28] și al [Sfintelor] Taine. De aceea nu a zis: a ieșit sânge și apă, ci a ieșit mai întâi apă și apoi sânge, fiindcă mai întâi este botezul și după aceea împărtășania. Prin urmare, acel soldat a împuns coasta, a surpat zidul sfântului templu (τοῦ ἁγίου ναοῦ).[29]

Tâlcuind înțelesul tainic al apei și al sângelui, Sf. Ioan Gură de Aur afirmă:

> simbol al botezului și al împărtășaniei (τοῦ βαπτίσματος σύμβολον καὶ τῶν μυστηρίων) este sângele acela și apa. Din amândouă acestea s-a născut Biserica (ἡ ἐκκλησία γεγέννηται): prin baia nașterii din nou și reînnoirea Duhului Sfânt [Tit 3,5], adică prin botez și împărtășanie. Iar simbolurile botezului și euharistiei sunt [ieșite] din coastă (Τὰ δὲ σύμβολα τοῦ

---

[27] Hristosom (Joannem, P.G. 59, 463B) insistă pe această ordine (ὕδωρ καὶ αἷμα) în textul Evangheliei după Ioan (19,34). Deoarece nici aparatul critic din Nestle-Aland 27, nici cel din UBS5 nu oferă o variantă textuală care să conțină această ordine, o explicație posibilă pentru varianta „apă și sânge" ar fi folosirea din memorie de către Sf. Ioan Hrisostom a textului din Evanghelia după Ioan 19,34 (αἷμα καὶ ὕδωρ) împreună cu cel din 1 Ioan 5,6 (ὕδατος καὶ αἵματος). Totuși, Sf. Ioan Gură de Aur folosește în Omilia a LXXXV-a la Evanghelia după Ioan aceeași ordine: Ἐξῆλθε γὰρ ὕδωρ καὶ αἷμα. Οὐχ ἁπλῶς δὲ οὐδὲ ὡς ἔτυχεν αὗται ἐξῆλθον αἱ πηγαί· ἀλλ' ἐπειδὴ ἐξ ἀμφοτέρων τούτων ἡ Ἐκκλησία συνέστηκε. Καὶ ἴσασιν οἱ μυσταγωγούμενοι, δι' ὕδατος μὲν ἀναγεννώμενοι, δι' αἵματος δὲ καὶ σαρκὸς τρεφόμενοι. Ἐντεῦθεν ἀρχὴν λαμβάνει τὰ μυστήρια.

[28] „Botezul este și mormânt și înviere (καὶ γὰρ τάφος ἐστι καὶ ἀνάστασις τὸ βάπτισμα). Căci „se îngroapă omul vechi dimpreună cu păcatul și învie cel nou, înnoit după chipul Celui ce l-a zidit" (Col 3,10). Ne dezbrăcăm și ne îmbrăcăm. Dezbrăcăm vechea haină, cea întinată de mulțimea păcatelor, îmbrăcăm pe cea nouă, curățită de orice pată. Ce spun?! Îl îmbrăcăm pe Însuși Hristos! Căci zice: „câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați îmbrăcat" (Gal 3,37)" (Hrisostom, Cateheze, 48). Textul grecesc este preluat din Chrysostome, Catéchèses.

[29] Hrisostom, Cateheze, 62-63.

> βαπτίσματος καὶ τῶν μυστηρίων ἀπὸ τῆς πλευρᾶς). Aşadar, din coasta-I a plămădit Hristos Biserica.[30]

Accentuând sensul expresiei δι' αὐτοῦ, Sf. Ioan Hrisostom subliniază ideea „că deşi eram împăcaţi, totuşi era necesară împăcarea desăvârşită, încât să nu-L mai duşmănim." Iar dimensiunile acestei împăcări desăvârşite evidenţiază

> pe de-o parte duşmănia ce era, iar pe de alta, încetarea războiului.[31] Mare fapt este a împăca, însă a împăca *printr-Însul* încă şi mai mare. Şi cum este mai mare faptul împăcării *printr-Însul*? Pentru că s-a săvârşit prin sângele Lui, şi nu numai prin sângele Lui, ci ceea ce este mai mare încă, *prin cruce*. Astfel că patru sunt minunile săvârşite de El cu această ocazie: ne-a împăcat cu Dumnezeu (τῷ Θεῷ κατήλλαξε), printr-Însul (δι' αὐτοῦ), prin moarte (διὰ θανάτου) şi prin cruce (διὰ σταυροῦ). [32]

Definind împăcarea cu Dumnezeu, Sf. Ioan Hrisostom face o comparaţie între împăcarea celor „de pe pământ" şi împăcarea celor „din cer":

> cele de pe pământ cu drept cuvânt le-a împăcat, deoarece eram plini de duşmănie şi în multe feluri ne depărtasem de Dânsul, şi fiecare dintre noi se răzvrătea nu numai împotriva celorlalţi, ci şi împotriva sa însuşi, – atunci cele din ceruri cum le-a împăcat? (τὰ δὲ ἐν τοῖς οὐρανοῖς πῶς εἰρηνοποίησε;) Cum? Oare era şi acolo luptă? Oare era şi acolo război? Dar atunci cum de ne rugăm noi: „«facă-Se voia Ta, precum în cer, şi pe pământ"» (Mat 6,10)? Deci ce înseamnă aceasta? Se despărţise pământul de cer; îngerii deveniseră războitori ai oamenilor, fiindcă vedeau pe Stăpânul lor insultat de om. (Ἀπέσχιστο ἡ γῆ τοῦ οὐρανοῦ,

---

[30] Hrisostom, Cateheze, 63.

[31] În nota explicativă la acest text se redă următorul text grecesc: „Δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτὸν εἰρηνοποιήσασ διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ...". Verbul ἀποκαταλλάτω se întrebuinţează atunci când este vorba de împăcarea a doi oameni care se duşmăneau, pe când verbul εἰρηνοποιῷ se întrebuinţează atunci când se vorbeşte de împăcarea celor care se aflau în stare de război. Vezi Hrisostom, Coloseni, 37, n 2.

[32] Hrisostom, Coloseni, 37-38.

> ἐκπεπολεμωμένοι ἦσαν οἱ ἄγγελοι πρὸς τοὺς ἀνθρώπους, τὸν Δεσπότην ὁρῶντες τὸν αὐτῶν ὑβριζόμενον).[33]

Unirea celor „din ceruri" cu cele „de pe pământ" este realizată, în perspectiva Sf. Ioan Hrisostom, în Hristos:

> Cele din ceruri astfel: a strămutat acolo pe om, a ridicat în ceruri pe dușman, pe cel ce-l ura și era urât. Nu ca să rămână pe pământ a făcut El împăcarea, ci l-a ridicat în ceruri pe el, dușmanul și războinicul. Și aceasta este pace profundă. (Τὰ μὲν ἐν τοῖς οὐρανοῖς οὕτω· μετέστησεν ἐκεῖ τὸν ἄνθρωπον, ἀνήγαγεν αὐτοῖς τὸν ἐχθρὸν, τὸν μισούμενον. Οὐ μόνον τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ἐποίησεν εἰρηνεύειν, ἀλλ' ἀνήγαγεν αὐτὸν πρὸς αὐτοὺς, τὸν ἐχθρὸν καὶ πολέμιον. Τοῦτο εἰρήνη βαθεῖα). Îngerii iarăși se arată pe pământ, fiindcă și omul s-a arătat în ceruri. (Ἄγγελοι πάλιν ἐπὶ γῆς ἐφαίνοντο λοιπὸν, ἐπειδὴ καὶ ἄνθρωπος ἐν οὐρανῷ ἐφάνη). Mi se pare că răpirea lui Pavel la cer din cauza aceasta a fost: ca să i se arate că și Fiul acolo s-a înălțat. Pacea de pe pământ a fost îndoită, căci a avut ca și consecință împăcarea cu cele cerești, împăcarea și a celor pământești, însă în ceruri a fost simplă. Pe dânșii [pe îngeri] El i-a pogorât la noi, dar și pe noi oamenii ne-a ridicat acolo. (καὶ τούτους κατήγαγε πρὸς αὐτοὺς, καὶ τοὺς ἀνθρώπους ἀνήγαγεν ἐκεῖ). Și privește încă minune: pe dânșii i-a pogorât mai întâi aici, și numai după aceasta a ridicat pe om spre dânșii; pământul a devenit cer, fiindcă cerul urma a primi cele de pe pământ. (Καὶ θέα μοι τὸ παράδοξον. Τούτους πρώτους κατήγαγεν ὧδε, καὶ τότε τὸν ἄνθρωπον ἀνήγαγε πρὸς αὐτούς· οὐρανὸς ἡ γῆ γέγονεν, ἐπειδὴ τὰ τῆς γῆς ἔμελλεν οὐρανὸς δέχεσθαι).[34]

În contextul acestei împăcări în Hristos, este esențial faptul că în Col 1,19 subiectul verbului εὐδόκησεν nu este Hristos, ci Dumnezeu Tatăl. Actul iconomiei întrupate în Hristos îi aparține Tatălui, fiind un act de bunăvoire din partea Sa.[35] Ca implicație a acestui fapt, Sf. Maxim Mărturisitorul spune:

---

[33] Hrisostom, Coloseni, 38.

[34] Hrisostom, Coloseni, 38-39.

[35] Rovența, Coloseni, 57-58. A se vedea și Ilea, Recapitularea, 94-123; Chirilă, Hristos, 67-79. Tofană, Curs, fp.

> Sfânta Biserică este icoană a lui Dumnezeu, […] ca una ce înfăptuiește aceeași unire ca Dumnezeu între cei credincioși, chiar dacă, cei unificaţi în ea prin credinţă sunt deosebiţi după însușirile lor și sunt din diferite locuri și feluri. Este aceeași unire pe care o înfăptuiește și Dumnezeu Însuși în chip neamestecat între ființele lucrurilor, îndulcind și aducând la identitate deosebirea dintre ele, […] prin *raportarea lor la El și prin unirea cu El, ca pricină, început și scop*. Sfânta Biserică a lui Dumnezeu este chip și icoană a întregului cosmos, constând din ființe văzute și nevăzute, având aceeași unitate și distincţie ca și el. Tot așa și totalitatea lucrurilor aduse de Dumnezeu la existenţă prin creaţie, se împarte în cosmos inteligibil, constând din ființe spirituale și netrupești și în cosmosul acesta sensibil și corporal, țesut grandios, din multe forme și naturi. Prin aceasta e ca un fel de altă biserică a lui Dumnezeu, nefăcută de mâini, indicată cu înțelepciune de aceasta, care e făcută de mâini. Această totalitate are ca ieration cosmosul de sus, destinat puterilor de sus, iar ca naos pe cel de jos, la îndemâna celor sortiţi să trăiască o viaţă legată de simţuri.[36]

Astfel, prin repetarea expresiei τὰ πάντα (1,15.16a.16f.17a.17b.18c.19.20a) în contextul imnului hristologic, Sf. Ap. Pavel „înţelege că întreaga creaţie trebuie văzută și concepută ca fiind Trupul lui Hristos, care este Biserica Sa, înţeleasă ca expresie a unităţii indisolubile dintre creatură și Creator”,[37] constituţia lumii fiind astfel una eclesială.

Ceea ce face posibilă o asemenea realitate este actul jertfei mântuitoare a Crucii. În acest sens, în expunerea Sf. Apostol Pavel, întâlnim conceptul trupului prezentat în două sensuri: τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ („trupul Său de carne” – 1,22),[38] întru care a fost recapitulată întreaga creaţie, și ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας („Capul trupului, al Bisericii” – 1,18).

---

[36] Maxim, Mystagogia, 7-8, PG 91, 657-718.

[37] Tofană, Curs, fp.

[38] „Începuturile gnostice au pus în discuţie realitatea trupului primit de Hristos. În veacul al II-lea, ereticul Marcion a șters de aici, neconvenindu-i, cuvintele „cărnii Lui”, dar Tertulian l-a combătut pentru aceasta, dovedind astfel că toată expresia e autentică” (Rovenţa, Coloseni, 60).

Implicația imediată prezentată în text are valențe soteriologice: „pe voi", adică cei din Colose, „cei ce oarecând în faptele voastre cele rele eraţi înstrăinaţi și vrăjmași cu mintea", jertfa morții Mântuitorului („διὰ τοῦ θανάτου") „v'a împăcat în trupul Său de carne, pentru ca înaintea Lui să vă înfățișeze sfinți, fără prihană și nevinovați". Dar Evanghelia de care au avut parte credincioșii din Colose este ispășitoare nu doar pentru ei, ci și pentru întreaga lume („a fost propovăduită la toată făptura de sub cer" – 1,23). În acest context, Sf. Apostol Pavel amintește instrumentul împăcării: „trupul Său de carne" – 1,22, adică trupul lui Hristos răstignit pe Cruce, și nu trupul Său mistic, Biserica (1,18).

Scopul afirmării acestei aplicații a efectelor mântuitoare realizate prin Cruce, pentru destinatarii Bisericii din Colose, are rolul de a-i motiva pe aceștia să își păstreze focalizarea asupra importanței Crucii și a Jertfei Mântuitorului, prevenind astfel orice erezie care ar fi dorit să despartă actul mântuirii de Hristos.

Prin actul împăcării realizat pe Cruce, s-a recapitulat ἐν αὐτῷ/ἐν Χριστῷ întreaga creație, împlinindu-se astfel dimensiunea destinului eclesial al creației. În acest context, Biserica cuprinde în sine și cerurile cu oștirea lor angelică.

Importanța hristologiei din Col 1,15-20 este observată în reiterarea lui πᾶν/πάντα din vocabularul imnului (1,16.17.18.19.20) în Col 2,2.9.13.19; 3,11.17.20.22, respectiv a expresiei ἐν αὐτῷ (1,16.17.19) în Col 2,6.7.9.10.11.12.15. Astfel, imnul devine temelia hristocentrismului epistolei, funcționând ca a soluției a polemicii (cf. Col 1,19 în 2,9, respectiv 2,10 din 1,16b.17). În timp ce oponenții proclamă o relație între credința creștină și slujirea Domniilor și Stăpâniilor, Sf. Apostol Pavel se opune acelei învățături cu mărturisirea ἐν Χριστῷ.[39] Pentru falșii învățători, Hristos nu este suficient pentru a ajunge la plinătatea mântuirii. Sf. Apostol Pavel se adresează bisericii din Colose, frământată cu aspectele ierarhiei cosmice și a statutului lor, accentuând locul lor în creație și încrederea

[39] Löwe (Bekenntnis, 310) afirma: „Autorul epistolei se opune tradițiilor umane proclamate ca învățătură divină (2,8) cu *traditio divina* autentică a lui Iisus Hristos primită ca mărturisire baptismală (2,6)".

în mântuirea deplină în Iisus Hristos: „Căci întru El locuiește trupește toată deplinătatea dumnezeirii" (Col 2,9).

Disputa cu „filosofia" coloseană asigură ocazia pentru revelarea unei *afirmări originale a hristologiei pauline. Epistola către Coloseni* n-a preluat argumentul dogmatic al îndreptățirii exprimat în epistolele către *Galateni* și *Romani*, ci, s-a focalizat pe aspectul spațial[40] și participativ[41] al gândirii Sf. Apostol Pavel.[42]

Semnificația lucrării mântuitoare a lui Iisus Hristos pentru întreaga creație stă în centrul hristologiei *Epistolei către Coloseni*.[43] Hristos este „Întâi-Născut a toată zidirea", „întru El au fost zidite toate", „și toate'ntru El se țin împreună" (cf. Col 1,15-17). Ca Domn și Mijlocitor al întregii zidiri, El recapitulează întreaga zidire, văzută și nevăzută. Hristos „este Cap a toată Domnia și Stăpânia" universului (Col 2,10) și biruitor al Începătoriilor și Stăpânirilor (tuturor puterilor cosmice 2,15). În El, universul își continuă existența, și El atribuie în univers tuturor puterilor propriul lor rol. Prin Jertfa Sa, El împacă lumea nevăzută, Îngerii, și cea văzută, Biserica, cu Dumnezeu (1,22) și șterge zapisul împotrivitor lor (2,14). Acum, Hristos e propovăduit neamurilor ca Domn al creației (1,27). Col 3,11d este o expresie pregnantă a Hristologiei epistolei: [τὰ] πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός (Hristos, totul întru toți/toate și întru toți Hristos).[44] Astfel, Biserica participă deja în domnia prezentă cosmică a lui Hristos.

După descrierea Jertfei lui Hristos ca un act prin care colosenii au fost, duhovnicește, tăiați împrejur (2,11), Sf. Apostol Pavel afirmă despre Hristos că a șters zapisul ce era potrivnic colosenilor, prin opreliștile lui, pe care l-a pironit pe Cruce (2,14). În această descriere, Sf. Ap. Pavel în-

---

[40] Prepoziția ἐν αὐτῷ este întâlnită de 15 de ori în epistolă, iar σῶμα, de opt ori.

[41] Vezi expresia σύν- din Col 2,12.13.20; 3,3.4.

[42] Sfântul Apostol Pavel se poziționează astfel în contextul filosofiei pentru care ființa dumnezeirii și relația ei cu universul, timpul și deplinătatea a fost o temă centrală. Vezi Kooten, Cosmic, 17-58.

[43] Pentru o privire de ansamblu asupra aspectelor hristologiei Epistolei către Coloseni vezi Oliveira, Christozentrik, 71-103; Hurtado, Lord, 504-510; Kooten, Cosmic, 59-146; Fee, Christology, 289-338.

[44] Schnelle, History, 284.

ţelege Jertfa lui Hristos ca un act al puterii prin care Cel în care locuieşte trupeşte toată deplinătatea dumnezeirii crucifică actul contractual legal care păstra greşelile noastre. Într-o răsturnare uimitoare de imagine, în opinia biblistului F. Matera,[45] „Crucificatul devine Crucificator"![46] Ca urmare a acestei jertfe biruitoare pe Cruce, Hristos conduce Începătoriile şi Stăpâniile într-o procesiune triumfală. Astfel, Mijlocitorul creaţiei devine singurul mijlocitor al răscumpărării.

Ecleziologia coloseană în lumina ecleziologiei efesene

În literatura de specialitate, ecleziologia *Epistolei către Coloseni* este abordată în strânsă legătură cu hristologia, din pricina accentului hristologic foarte pronunţat în epistolă, spre deosebire de *Epistola către Efeseni*, unde, predominant, Sf. Apostol Pavel se focalizează pe ecleziologie. De aceea găsim în majoritatea studiilor contemporane o abordare comparativă a ecleziologiei din cele două epistole. În acest studiu vom face apel la această abordare comparativă, folosindu-ne de structura paralelă a acestor epistole:[47]

Coloseni	Text unic în Coloseni	Text paralel	Text unic în Efeseni	Efeseni
1,1–2		Salut apostolic		1,1–2
			Imn liturgic: binecuvântările duhovniceşti ale iconomiei dumnezeieşti	1,3–14
1,3–14		***Exordium***: Rugăciunea de mulţumire şi mijlocire		1,15–23
1,15–20	**Imn hristologic**: Întâietatea lui Hristos în creaţie, prin împăcare			
			Dimensiunea soteriologică a tainei Botezului	2,1–10

[45] Matera, Christology, 145.

[46] Matera, Christology, 145.

[47] Prelucrare după O'Brien, Ephesians, 9; Lincoln, Ephesians, xlix; Hoehner, Ephesians, 34; Hering, Colossians, 126.

1,21–23		Împăcarea lumii cu Tatăl prin jertfa Crucii Fiului	Iudei și neamuri împăcați în Trupul Său	2,11–22
1,24–2,5		**Probatio** 1: Apostolatul și misiunea Sf. Apostol Pavel		3,1-13
2,6–3,4	**Probatio** 2: Atenționări privitoare la erezie și viața dobândită în taina Botezului			
			Doxologie: înțelegerea tainei și a cunoașterii lui Hristos	3,14–21
		(Hristos, Capul – trupul, Biserica Col 2,19 = Ef 4,15.16)	Îndemn la unitate	4,1–16
3,5–17		**Probatio** 3: Îndemnuri privitoare la omul cel vechi și omul cel nou	(Lumină / întuneric — 5,8-14)	4,17–5,20
3,18–4,1		***Haustafel***	(Hristos și Biserica — 5,22-32)	5,22–6,9
			Panoplia dogmatică	6,10–17
4,2–6		**Peroratio**: Îndemn la rugăciune și vestirea tainei lui Hristos		6,18–20
4,7–9		Recomandare pentru Tihic		6,21–22
4,10–17	Salutări			
4,18	Semnătura Ap. Pavel	Binecuvântare	Pace și iubire cu credință	6,23–24

Tabel 1. Planul doctrinar al *Epistolelor Coloseni* și *Efeseni*

Sf. Apostol Pavel definește ἐκκλησία ca fiind σῶμα Χριστοῦ în Col 1,24, iar, în 1,18, Hristos este κεφαλή al realității trupului, σῶμα.[48] La fel ca în majoritatea *homologoumen-elor corpusului paulin*, cuvântul „ἐκκλησία" semnifică și în *Epistola către Coloseni*, atunci când Sf. Apostol Pavel îi

[48] ἐκκλησία, TDNT 3, 509.

transmite salutări lui Nimfa(s)[49], biserica locală (Ἀσπάσασθε τοὺς ἐν Λαοδικείᾳ ἀδελφοὺς καὶ Νύμφαν καὶ τὴν κατ᾽ οἶκον αὐτῆς ἐκκλησίαν – 4,15). Tot Bisericii locale, din casa lui Filimon, Sf. Apostol Pavel îi transmite salutul de la începutul *Epistolei către Filimon*: καὶ τῇ κατ᾽ οἶκόν σου ἐκκλησίᾳ (Flm 2). Însă în Col 1,18.24, sensul cuvântului „ἐκκλησία" definește Biserica Universală.[50]

La fel ca în *Epistola către Coloseni*, în *Efeseni* iconomia lui Dumnezeu (Ef 1,3-14) se realizează și se actualizează în Biserică, „Trupul lui Hristos", care, cuprinzându-i pe toți în ea, devine organul prin excelență care oferă mântuirea prin unirea tuturor în Hristos: „Și toate le-a supus sub picioarele Lui și, mai presus de toate, L-a dat pe El cap Bisericii, care este Trupul Lui, împlinirea celui ce plinește toate întru toți" (Ef 1,2223). Biserica îmbrățișează astfel, virtual, întreaga lume unită cu Hristos în Trupul Lui, adică acea lume a umanității răscumpărate și care participă în întregime la regenerarea universală a întregii creații, sub stăpânirea Aceluia Care este Cap și Domn al ei.[51] Astfel, Sf. Apostol Pavel folosește expresia, la fel ca în Col 1,19 și 2,9, „πλήρωμα", care e dată în Hristos, în care, prin jertfa și învierea Sa, s-a realizat îndumnezeirea firii Sale omenești, în care a recapitulat întreaga fire umană. Supremația lui Hristos în planul creației se întemeiază astfel pe preexistența Sa divină, Iisus Hristos fiind definit de Apostol ca și „chip al Tatălui", în care odihnește Dumnezeu. El este atât începutul, cât și sfârșitul creației.[52]

---

[49] Referitor la Nimfas, este incertă forma numelui propriu în privința genului, deoarece, în unele manuscrise apare forma de masculin (Νυμφᾶν), iar în altele, forma de feminin (Νύμφαν). În acuzativ, ambele genuri au aceeași formă, deosebirea de gen făcându-se după pronumele posesiv. Observăm că ediția critică NA28 a ales, ca și celelate ediții precedente, forma femininului. Opinia Pr. Prof. V. Mihoc este că „Sf. Pavel, în graba penei lui, a folosit aici un *lectio dificilior*, apoi n-a mai corectat textul" (Mihoc, Curs, fp). Însă, în sec. II, Sf. Ignatie face câteva referitoare la femeile în casele cărora au fost biserici: Nimfa (Col 4,15), Tavia (Ignatie, Smirneni 13,2, PG 5,717B) și văduva lui Epitropus (Ignatie, Policarp 8,2, PG 5,728A). Vezi Eisen, Women, 215, n. 50; Klauck, Hausgemeinde, 44-45; Eisen, Women, 206.

[50] Vezi detalii Barth-Blanke, Colossians, 95.

[51] Vezi detalii la Tofană, Curs, fp.

[52] Tofană, Curs, fp.

În opinia pr. prof. dr. Stelian Tofană, referitor la relaţia Hristoscreaţie, menirea lui Iisus Hristos este aceea de a recapitula în Sine întregul univers, care formează Trupul Său eclesial – Biserica, la cârma căreia El se găseşte în calitate de Cap. Din acest punct de vedere, mântuirea nu se realizează decât în Trupul lui Hristos, Biserica sa. Concepută astfel, Biserica este singurul organ de mântuire universală, fiind accesibilă celor două lumi: iudaică și păgână.[53]

În acest context, în *Efeseni*, Sf. Apostol Pavel arată că odinioară, nu numai păgânii, ci și iudeii aprindeau mânia lui Dumnezeu (Ef 2,13), dar acum, iubirea lui Dumnezeu ia adus pe toţi la viaţă și ia împăcat cu Sine, prin Hristos Cel jertfit și înviat. În acest sens, Apostolul face din nou referire la dimensiunea soteriologică a „teologiei Botezului" pentru a exprima taina încorporării noastre în Hristos*:* „Pe noi cei ce eram morţi prin greșelile noastre, ne-a făcut vii împreună cu Hristos (συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ) ...și împreună cu El ne-a sculat (συνήγειρεν) și împreună ne-a așezat (συνεκάθισεν) întru cele cerești, în Hristos Iisus" (Ef 2,5-6). Se poate ușor observa cum în exprimarea apostolului accentul cade pe cuvântul „împreună", des întâlnit și în *Coloseni* în capitolele 2 și 3, care definește clar „sinergismul" actului mântuitor, adică, în desăvârșirea noastră, totul se realizează numai împreună cu Hristos.[54] În *Epistola către Coloseni* se face distincţie între Biserică și Capul ei. În *Efeseni* această distincţie dispare, Trupul lui Hristos fiind constituit din toţi creștinii, uniţi cu El și renăscuţi la viaţa nouă a Duhului, prin taina Botezului.

În *Coloseni*, Biserica înţeleasă ca Trup al lui Hristos, a adunat în sine deopotrivă cele două lumi – iudei și păgâni. În *Efeseni*, tema unirii celor două lumi (iudei și păgâni) este prezentată drept taina planului dumnezeiesc de mântuire a lumii. Ea este dezvoltată din perspectivă eclesiologică, explicând și în ce constă această taină. La începutul epistolei, în ultimele așazise strofe ale imnului liturgic (1,1114) apare deja ideea chemării iudeilor și a păgânilor, chemare ce reprezintă două etape ale planului dumnezeiesc: cea a speranţei (neîmplinită) și cea a credinţei

[53] Tofană, Curs, fp.
[54] Tofană, Curs, fp.

(plinită în Evanghelie). Despărţite odinioară, cele două lumi sau apropiat una de alta, sau împăcat apoi cu Dumnezeu, în sângele lui Hristos, vărsat pe Cruce, rămânând pe veci unite, ca părţi integrante ale acestui Trup. Tema Trupului lui Hristos, înţeles ca Biserică universală, este astfel exploatată de Apostol în *Efeseni*, în ultimele ei profunzimi, fapt care arată că nu e vorba de o simplă explicaţie pur metaforică a trupului social, ci de extinderea Trupului individual al lui Hristos în întreaga lume creată, pe care o aduce în Sine.[55] Aşadar, modul în care Apostolul Pavel înţelege chipul Bisericii, ca Trup al lui Hristos, nu este o simplă metaforă sau o simplă figură de stil, ci Biserica este extensiunea trupului individual al lui Hristos, Cel Înviat, în trupul Său firesc, fiecare creştin unit cu El prin Botez, formând astfel o unitate desăvârşită.[56] Totuși, în *Efeseni*, apare o distanţă între trupul, care se zidește pe pământ și Capul din care, din ceruri, acest trup își primește creșterea (4,1516). În acest fel, imaginea acestei pericope este imaginea fidelă a unirii temporalului cu veșnicia întrun prezent eshatologic deja realizat. Deși poate fi sesizată această distanţare, urmată de faptul că în interiorul trupului pot să existe încă creștini care n-au ajuns încă la o maturitate spirituală, totuși unirea lor este atât de deplină, încât Biserica apare de acum, nu ca un simplu trup al lui Hristos, ci ca pliroma lui Hristos, îmbrăţișând astfel întreaga creaţie transfigurată de moartea și Învierea Sa. Astfel, în viziunea eclesiologiei pauline, Hristos cel Înviat apare ca prima celulă a unui Univers reînnoit (1,10 și 4,24), în El fiind recapitulată întreaga creaţie (4,24).[57]

Pr. prof. dr. Mircea Basarab afirmă că aspectul definitoriu al eclesiologiei celor două epistole este strânsa legătură dintre eclesiologie și hristologie, care formează una din trăsăturile fiinţei Bisericii. În acest context se poate spune că orice afirmaţie despre Biserică este, în fond, o afirmaţie despre Hristos.[58] Baza eclesiologiei din *Epistolele către Coloseni* și *Efeseni* o formează afirmaţiile Sf. Pavel din Romani 12,5 (οὕτως οἱ πολλοὶ

[55] Tofană, Curs, fp.
[56] Tofană, Curs, fp.
[57] Tofană, Curs, fp.
[58] Basarab, Biserica, 116.

ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ, τὸ δὲ καθ' εἷς ἀλλήλων μέλη) și 1 Corinteni 12,27 (Ὑμεῖς δέ ἐστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους). Pe de o parte ne întâlnim cu imaginea cunoscută a Bisericii ca Trup al lui Hristos (Col 1,24), care a fost întemeiată pe Cruce, iar pe de altă parte, Hristos este prezentat ca și cap al Bisericii, El fiind capul Trupului (Col 1,18; Ef 1,22-23; 4,15-16; 5,23-26). Hristos este Domn al întregului cosmos, dar Trupul Lui nu este decât Biserica[59] pătrunsă de „plinătatea celui ce toate întru toți le împlinește" (Col 1,19; Ef 1,23). În același timp, pliroma Bisericii apare ca o caracteristică a ființei fiecărei Biserici locale. Calitatea Bisericii de a fi Trup al lui Hristos explică faptul că Biserica este plinirea lui Hristos. Biserica este prezentată ca un organism viu al cărei cap este Iisus Hristos, iar comparația este însoțită de ideea unei legături de nezdruncinat a membrelor organismului în Hristos (Ef l,22; 2,15). Organismul are mai multe membre, care au diferite funcțiuni, dar deasupra Bisericii nu se găsește decât Hristos (Ef 1,22; 5,25). Eclesiologia tipologiei Trupului lui Hristos își are originea în „adunarea laolaltă" pentru celebrarea Euharistiei, iar Biserica corespunde și este identică cu sinaxa euharistică.[60]

Pr. prof. dr. Vasile Mihoc, consideră că în Epistolele captivității, Biserica apare în dimensiunea ei universală, ceea ce în epistolele pauline timpurii este mai puțin clar sau o problemă disputată pentru exegeza modernă.[61] Biserica universală nu apare ca o sumă a unor Biserici locale, ci mai degrabă ca un spațiu ce este umplut de pliroma sau de deplinătatea lui Hristos.

În loc de concluzii

Majoritatea bibliștilor contemporani consideră că teologia *Epistolei către Coloseni* este în contradicție cu cea a epistolei *Efeseni*. Prin urmare, chiar și recunoscând autenticitatea epistolei *Coloseni*, este foarte puțin probabil ca să se accepte paulinitatea Epistolei Sf. Pavel către *Efeseni*. Această

[59] Basarab, Biserica, 116.

[60] Vezi Zizioulas, Euharistie, 131-132.

[61] Cu toate acestea, considerăm că eclesiologia din *Epistolele către Coloseni* și *Efeseni* este în deplină armonie cu afirmațiile Sf. Pavel din *Romani* 12,5-8 și 1 *Corinteni* 12,27-31.

concluzie se întemeiază pe ideea că autorul cărţii *Efeseni* completează și modifică în anumite locuri teologia *Epistolei către Coloseni*. De exemplu, în Col 1,27 și 2,2 conținutul „tainei" este Hristos, în timp ce în Ef 3,6 este comuniunea neevreilor împreună cu iudeii, în trupul lui Hristos. Ne putem însă întreba dacă aceasta reprezintă într-adevăr o discrepanţă sau ar putea fi vorba de o problemă de accent în folosirea unui termen care exprimă un concept multidimensional. Într-o monografie privitoare la conceptul paulin de „taină", M. Bockmuehl a argumentat că această folosire a termenului reflectă un accent pus pe unul dintre aspectele sensului mult mai comprehensiv al „tainei"[62]. Cu alte cuvinte, problema este mai mult una de continuitate și accent, decât de discontinuitate și teologie diferită. În ce privește relaţia dintre cele două epistole în ansamblu, F. F. Bruce subliniază că schimbarea de perspectivă de la Hristos (*Coloseni*) la Biserică (*Efeseni*) poate să explice în mare măsură nuanţele diferite ale termenilor comuni ambelor epistole.[63] În Coloseni, Sf. Apostol Pavel conturează o hristologie cu caracter cosmic, exprimată într-o terminologie pan-cosmică. Iisus Hristos este prezentat, în calitatea Sa de Creator, ca și *Cap al întregului univers*, al tuturor puterilor cerești și pământești, precum și al Bisericii, care este trupul Său. În acest context, ἐκκλησία semnifică atât Biserica locală, cât și Biserica Universală.

Bibliografie

***Biblia sau Sfânta Scriptură, Ediție Jubiliară a Sfântului Sinod, tipărită cu binecuvântarea și prefața Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, Arhiepiscopul Clujului, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001.

---

[62] Bockmuehl, Revelation, 202. Caragounis, Ephesian, 143: „Ele nu reprezintă mysteria diferite, ci aspecte mai largi sau mai înguste ale unuia și aceluiași mysterion–mysterion-ul lui Dumnezeu în Hristos".

[63] Bruce, Colossians, 231.

***Novum Testamentum Graece 27 revidierte Auflage, 8th rev. and exp. printing, Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger (eds.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2001.

***Novum Testamentum Graece 28, Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger (eds.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2012.

***The Greek New Testament, Fourth Revised Edition with Dictionary, 5th rev. and exp. Printing, ed. Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger in cooperation with the Institute for New Testament Textual Research, Münster/ Wesphalia, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, United Bible Societies, U.S.A., 2001.

Barth, Markus, Blanke, Helmut, Beck, Astrid B. (trad.), Colossians, The Anchor Bible Series 34B, New Haven, Conn. / Yale University Press, London, 1995.

Basarab, Mircea, Biserica în dialog. Studii biblice, pref. Ioan Chirilă, Limes, Cluj-Napoca, 2009.

Bauckham, Richard, God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament, Eerdmans, Grand Rapids, 1999.

Benea, Olimpiu N., „Paternitatea paulină a Bisericii din Colose – repere și dileme în isagogia modernă", în: Analele Științifice ale Facultății de Teologie Ortodoxă. Anuar Tomul XIII (2009-2010), Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca, 2011, 181-199.

Benea, Olimpiu Nicolae, „Interpretations of the Epistle to the Colossians. A Brief Historical Perspective", în: Studia UBB Theologica Orthodoxa, vol. 61 (LXI), 2016, no. 1, 5-26.

Bockmuehl, M. N. A., Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity, WUNT 2/36; J. C. B. Mohr, Tübingen, 1990.

Bruce, F. F., The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians, NICNT, Eerdmans, Grand Rapids, 1984.

Caragounis, C. C., The Ephesian Mysterion, Gleerup, Lund, 1977.

Chirilă, Ioan, „Hristos şi îngerii în Epistola către Coloseni", în: Credinţa Ortodoxă, I (1996), nr.3, octombrie-decembrie, Universitatea „1 Decembrie 1918" Alba Iulia, Facultatea de Teologie Ortodoxă, 67-79.

Dübbers, Michael, Christologie und Existenz im Kolosserbrief. Exegetische und semantische Untersuchungen zur Intention des Kolosserbriefes, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament (WUNT) 2. Reihe, no. 191, Mohr Siebeck, Tübingen, 2005.

Eisen, Ute E., Women Officeholders in Early Christianity. Epigraphical and Literary Studies, The Liturgical Press, Collegeville, Minesota, 2000.

Fee, Gordon D. „Old Testament Intertextuality in Colossians: Reflections on Pauline Christology and Gentile Inclusion in God's Story", în: S. A. Son (ed.), History and Exegesis: New Testament Essay in Honor of Earle Ellis on His 80th Birthday, T&T Clark, London, 2006, pp. 201-221.

Fee, Gordon, „Christology in Colossians (and Philemon)", în: Gordon Fee, Pauline Christology. An Exegetical-Theological Study (Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts, 2007), pp. 289-338.

Geréb, Zsolt, „Paulus als Diener der Kirche. Die Vorstellung des Apostels in Kolosser 1,21–2,5", în: Müller, P. (ed.), Kolosser-Studien, BThS 103, Neukirchen-Vluyn, Göttingen, 2009, pp. 33-54.

Goodacre, Mark Thomas and the Gospels. The Case for Thomas's Familiarity with the Synoptics, Eerdmans, Grand Rapids, 2012.

Goodspeed, E. J. An Introduction to the New Testament, University of Chicago Press, Chicago, 1937.

Hagner, Donald, The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome, Brill, Leiden, 1973.

Hering, James P., The Colossians and Ephesians Haustafeln in Theological Context. An analysis of Their Origins, Relationship, and Message, American University Studies VII, seria Theology and Religion, vol. 260, Peter Lang Publishing, New York, 2007.

Hoehner, Harold W., Ephesians: An Exegetical Commentary, Baker Academic, Grand Rapids, Baker Book House, Michigan, 2002.

Homer, The Odyssey with an English Translation by A.T. Murray, PH.D. in Two Volumes (Medford, MA: Cambridge, MA., Harvard University

Press; London, William Heinemann, Ltd., 1919). (ed. rom.: Homer, Odysseia, trad. Dan Slușanschi, Humanitas, București 2012).
Hurtado, L. W. Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity, Eerdmans, Grand Rapids, 2003.
Ilea. Pr. drd. Ioan, „Recapitularea în Hristos în Epistolele către Coloseni și Efeseni", în: Revista Teologică, XIV [86] (2004), nr. 2, pp. 94-123.
Ioan Hrisostom, Sf., Comentariile sau explicarea epistolei către Coloseni, I și II Thesaloniceni, trad. de Arhim. Theodosie Athanasiu, Atelierele grafice I.V. Socescu, București, 1905.
Ioan Gură de Aur, Sf., Cateheze baptismale, traducere din limba greacă veche pr. Marcel Hancheș, apărută cu binecuvântarea P.S. Sale, P.S. Lucian Lugojanu, Episcop Vicar al Arhiepiscopiei Timișoara, Editura „Oastea Domnului", Sibiu, 2003.
Johannes Chrysostomos, In Epistulam ad Colossenses, PG 62, 299-392.
Johannes Chrysostomos, In Joannem, Series Graeca, Migne, Paris1862 .
Jean Chrysostome, Huit Catéchèses Baptismales, introduction, texte critique, traduction et notes de Antoine Wenger, Les éditions du Cerf, Paris, 1957.
Kittel, G. W. Bromiley & G. Friedrich eds., Theological Dictionary of the New Testament , W.
Kohlhammer Verlag, Stuttgart / Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1964-1976.
Καραβιδόπουλος, Ιωάννης Δ., Αποστόλου Παύλου Επιστολές προς Εφέσιους Φιλιππήσιους Κολοσσαείς Φιλήμονα (ΕΚΔ 10), Πουρναράς, Θεσσαλονίκη, 2011.
Klauck, Hans-Josef, Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum, SBS 103, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1981.
Kooten, George H. Van, Cosmic Christology in Paul and the Pauline School: Colossians and Ephesians in the Context of Graeco-Roman Cosmology, with a New Synopsis of the Greek Texts, WUNT 2, 171, Mohr Siebeck, Tübingen, 2003.
Lincoln, Andrew T., Ephesians, Word Biblical Commentary 42, Thomas Nelson, Dallas, 1990.
Louth, Pr. Andrew, Introducere în Teologia Ortodoxă, Doxologia, Iași, 2014.

Löwe, H. Bekenntnis, Apostelamt und Kirche im Kolosserbrief, Mohr Siebeck, Tübingen, 1980.

Magnus Zetterholm, „Colossians", în: Michael D. Coogan (ed.), The Oxford Encyclopedia of the Books of the Bible, vol. 1, Oxford University Press, New York, 2011, pp. 136-139.

Matera, Frank J., New Testament Christology, Westminster John Knox Press, London, 1999.

Maxim Mărturisitorul, Mystagogia, cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii, PG 91, 657-718, introducere, traducere și note de pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, EIBMBOR, București, 2000.

Mihoc, Pr. Asist. Vasile, „Ecleziologia Noului Testament" în: Studii Teologice 3-4 (1977), 233-248.:

Mihoc, Pr. prof. univ. dr. Vasile, Curs Noul Testament, manuscris, fp.

O'Brien, Peter T., The Letter to the Ephesians, The Pillar New Testament Commentary, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI / Cambridge, UK, 1999.

Oliveira, A. de „Christozentrik im Kolosserbrief", în: Christologie in der Paulus-Schule: Zur Rezeptionsgeschichte des paulinischen Evangelismus, ed. Klaus Scholtissek, SBS 181, Verlag Katolisches Bibelwerk, 2000, pp. 71-103;

Pokorný, P., Colossians: A Commentary, Hendrickson, Peabody, 1987.

Rovenţa, Pr. Dr. Haralambie P., Epistola către Coloseni. Introducere și comentar (Evanghelia în luptă cu începutul ereziilor), Tipografia Cărţilor Bisericești, București, 1946.

Schnelle, Udo, The History and Theology of the New Testament Writings, translated by M. Eugene Boring, Fortress Press, Minneapolis,1998.

Schweizer, E., The Letter to the Colossians, SPCK, London, 1982.

Silva, Moisés ed., New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis, Zondervan, Grand Rapids, 2014.

Θεοφυλάκτου, Τής τοῦ άγιου Παύλου πρὸς Κολοσσαεῖς ἐπιστολῆς ἐξήγησις, PG 124,1205-1278.

Tofană, Stelian, Studiul Noului Testament. Curs pentru anul II de studiu, manuscris, în curs de tipărire.

Wiles, M. E., The Divine Apostle: The Interpretation of St. Paul's Epistles in the Early Church, Cambridge University Press, Cambridge, 1967.
Wright, N. T. The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology, Fortress, Minneapolis, 1993.
Zizioulas, Euharistie, Episcop, Biserică. Unitatea Bisericii în dumnezeiasca Euharistie și episcop, în primele trei secole creștine, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009.

Caracterul aparent paradoxal în expunerea fericirilor

Vasile Borca*

După pierderea, prin păcat, a legăturii strânse ce exista între Dumnezeu și protopărinții neamului omenesc, urmașii acestora și, îndeosebi, poporul ales și apoi Biserica, Dumnezeu, pentru a reînnoda legătura cu umanitatea prin aleșii Săi, a trebuit să se coboare la nivelul nostru de înțelegere pentru a fi perceptibil, El, Absolutul, nouă celor aflați în cadrele relativului, mărginirii[1]. De aceea teologul W. Harrington vorbește despre două întrupări ale lui Dumnezeu: una în natura umană, prin persoana istorică, divino-umană a lui Iisus Hristos din Nazaret și alta prin limbajul omenesc al revelației biblice[2]. Dumnezeu coboară la noi, deoarece noi nu suntem capabili să ne ridicăm la El, așa cum glăsuiește prin profetul Isaia „căci gândurile Mele nu sunt ca gândurile voastre și căile Mele ca ale voastre, zice Domnul" (Is 55, 8)[3].

Însăși cunoașterea și exprimarea învățăturilor de credință sau a dogmelor creștine, a marilor taine ale credinței, sunt oarecum ambiguu sau antinomic formulate (Dogma Sfintei Treimi, natura divino-umană a Mântuitorului Hristos etc.), întrucât exprimă adevăruri mai presus de rațiunea și logica umană, imposibil de expus prin limbajul nostru obișnuit, tipic, de aceea e nevoie să se recurgă la o exprimare atipică, uneori alegorică. Astfel pentru a înțelege și chiar exprima aceste adevăruri trebuie să apelăm la „rațiunea luminată prin credință și încălzită de iubire"[4].

---

* Pr. Lect. Univ. Dr. Vasile Borca, Universitatea Baia Mare.

[1] Studiul Vechiului Testament, 63.

[2] Apud Brown, Introducere, 27.

[3] Bria, Credința, 82.

[4] Teologia Dogmatică S., vol. I, 127.

Întruparea și venirea în lume a Fiului lui Dumnezeu a marcat o cotitură profundă în istoria și devenirea umanității, provocând, pe de o parte, nespus de multă bucurie, admirație și fericire, iar, pe de alta, neliniște, spaimă, nedumerire și chiar ură, răutate, invidie și răzbunare duse până la extremis. Acest impact imprevizibil l-a exprimat profetic, sub impulsul revelației divine, dreptul Simeon, cu ocazia aducerii la patruzeci de zile în templul din Ierusalim a Pruncului Iisus, când a rostit: „Acesta este pus spre căderea și spre ridicarea multora din Israel și ca un semn care va stârni împotriviri" (Lc 2, 34).

Într-adevăr, Iisus, Fiul lui Dumnezeu întrupat, devine pe parcursul vieții și activității mesianice o persoană indizerabilă și incomodă pentru mai marii lumii de atunci și până astăzi, atât politici, cât și religioși. Irod Idumeul, regele Iudeii, măcinat de boala bănuielii că tronu-i poate fi periclitat de nașterea prințului vestit de magi, dă poruncă de exterminare a tuturor copiilor din zonă pentru a-și apăra domnia.

Începutul activității mesianice a Mântuitorului Hristos lasă o impresie și o admirație profundă în conștiința contemporanilor, a maselor de rând, care remarcau că „niciodată n-a vorbit un om cum vorbește Omul Acesta" (In 7, 46) și constatau că „niciodată nu s-a arătat așa ceva (astfel de minuni impresionante) în Israel" (Mt 9, 33), deși era poporul ales al lui Dumnezeu, care a avut parte în decursul istoriei de atâtea daruri, miracole și intervenții divine. În ciuda acestor evidențe ușor perceptibile și verificabile, fariseii și cărturarii, împinși de ură, răutate și invidie, pentru că Iisus nu-i agrează, nu-i consultă, ba, mai mult, le umbrește prestigiul și popularitatea în rândul maselor, inițiază o campanie dură de calomniere, denigrare și compromitere a activității Mântuitorului. În acest sens, arătăm doar două exemple. Atunci când Iisus a vindecat „un demonizat, orb și mut", care i-a fost adus, „mulțimile se mirau și ziceau: Nu este oare acesta fiul lui David? Fariseii însă auzind ziceau: Acesta nu scoate pe demoni decât cu Beelzebul, căpetenia demonilor" (Mt 12, 22-24). Vindecarea orbului din naștere, relatată cu atâtea detalii de Sfântul Ioan Apostolul și Evanghelistul, a declanșat o adevărată anchetă și un rechizitoriu interminabil din partea fariseilor și sinedriștilor pentru a contesta această minune, verificată și confirmată de toți cei din anturajul celui vindecat (In cap. 9).

De asemenea, întreaga activitate prin cuvânt, desfășurată de Mântuitorul – marile cuvântări – ca Predica de pe Munte, precum și celelalte ocazionale – este monitorizată, suspectată și adesea criticată că ar contesta sau, cel puțin, submina Legea mozaică. Împotriva acestor suspiciuni și acuze Iisus afirmă categoric: „Să nu socotiți că am venit să stric Legea sau proorocii, n-am venit să stric, ci să împlinesc" (Mt 5, 17).

Exemplele și episoadele care relatează cu multă fidelitate încercările partidelor și autorităților iudaice de a-L denigra, calomnia, discredita, compromite și anihila pe Iisus Hristos și activitatea Sa mesianică abundă și constituie o bună parte din cuprinsul scrierilor evanghelice canonice.

Activitatea publică a Mântuitorului n-a fost incomodă și deranjantă doar pentru partidele și autoritățile iudaice, prin câteva episoade relatate sau cele trecute cu vederea, ci Hristos a stârnit nedumerire, tulburare și chiar sminteală între ascultătorii, ucenicii și apostolii Săi. Un astfel de exemplu ni-l oferă cuvântarea euharistică relatată în Evanghelia a patra: „Eu sunt pâinea cea vie, care s-a pogorât din cer. Cine mănâncă din pâinea aceasta viu va fi în veci. Iar pâinea pe care Eu o voi da pentru viața lumii este trupul Meu. Deci iudeii se certau între ei zicând: Cum poate acesta să ne dea trupul Lui să-l mâncăm?" (In 6, 51-52). „Trupul Meu este adevărata mâncare și sângele Meu, adevărata băutură" (In 6, 55). Astfel de afirmații îi pun în încurcătură și pe ucenici, ba de-a dreptul îi smintește: „Deci mulți din ucenicii Lui, auzind, au zis: Greu este cuvântul acesta! Cine poate să-l asculte?" (In 6, 60-61). În fața acestor declarații șocante, misterioase, mulți din ucenici bat în retragere, renunță în a-I mai ține compania (In 6, 66)[5]. Hristos nu se arată deranjat, nici dezolat că-și pierde auditoriul, ba, mai mult, observând că o oarecare nedumerire sau dezamăgire i-ar fi cuprins și pe apostoli, adică pe cei doisprezece, li se adresează direct: „Nu vreți și voi să vă duceți?" Răspunsul lui Petru, și de această dată, ca mai târziu, în Cezareea lui Filip, este prompt, salvator și onorabil, dat în numele tuturor: „Doamne, la cine ne vom duce? Tu ai cuvintele vieții celei veșnice. Și noi am crezut și am cunoscut că Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu Celui viu" (In 6, 67-68).

[5] Remete, Iisus Hristos, 17.

Vorbirea lui Iisus, pe lângă contextul captivant ce răzbate cu prisosință din pildele Sale, adresarea și mesajul Lui capătă uneori o turnură violentă, agresivă, chiar șocantă. De exemplu, într-o lungă cuvântare presărată cu parabole morale și eshatologice, în care vorbește despre pătimirile Sale și sfârșitul lumii, prompt, pare-se, fără nici o legătură, cu o impetuozitate sublimă și într-un mod debordant, exclamă: „Foc am venit să arunc pe pământ și cât aș vrea să fie acum aprins... Vi se pare că am venit să aduc pace pe Pământ? Vă spun că nu, ci dezbinare" (Lc 12, 49-51). Este exprimată aici ieșirea din limitele monotoniei, ale conformismului cotidian, ale curgerii latente a vieții. Mesajul hristic este impetuos, se face remarcabil prin râvna cu care se adresează sufletelor pentru a le trezi din amorțeală, a le curăți prin foc și a le aprinde cu vâlvătaia credinței și dragostei curate pentru Dumnezeu și semeni[6].

Hristos nu ne permite comoditatea, nu îngăduie nepăsarea, lenea, nu ne suportă să fim adormiți, imbecili sau niște idioți înguști. Ne vrea receptivi, treji, deștepți și capabili de a ieși din mocirlă, din marasm, nu ne vrea orbecăind prin toate cotloanele și gunoaiele vieții, ci ne vrea umblând la lumină (In 8, 12. 31. 32; 9, 10) pe înălțimile și culmile vieții[7].

Viața, în concepția creștină, nu se reduce la „o entitate oarbă...", ci ea rezidă în esența și izvorul ei care este Dumnezeu. Categoriile fundamentale pe care e clădit creștinismul nu sunt doar niște adevăruri relative ale acestei lumi imanente, ci trancend spre Adevărul vieții absolute[8]. Numai în Hristos, Omul plenar, Absolut și Dumnezeu, omul își poate găsi reperul existențial, în El omenitatea a fost ridicată la gradul maxim și, în același timp, păstrându-și calitatea de fiu al lui Dumnezeu.

Învățăturile sau preceptele de conduită umană promulgate de Hristos au fost și sunt neprietenoase și chiar deranjante, întrucât procedează la o răsturnare a valorilor. El introduce un anumit fel de paradoxuri în viața umană. De exemplu, El pretinde puritatea copilului ca o condiție de intrare în împărăția lui Dumnezeu (Mc 10, 15). Hristos răstoarnă criteriile

---

[6] Sfântul Teofilact, Tâlcuire, 123-124.

[7] Steinhardt, Jurnalul, 18-19.

[8] Henry, Eu sunt adevărul, 95-96, 143.

cunoașterii, dând prioritate valorilor spirituale (Mt 6, 33; 1Cor 1, 20). În centrul vieții creștine există o antinomie sau paradox al valorilor. Chiar fericirea, starea de mulțumire sufletească deplină sau satisfacție totală la care râvnește orice om, în deplinătatea facultăților psihice, este scoasă din cadrele comune clasice, încetățenite până acum. Exemplul cel mai concludent este enunțul fericirilor expuse în cadrul Predicii de pe Munte (Mt 5, 3-12).

Expunerea Predicii de pe Munte, în general, iar fericirile, în mod special, este o modalitate de exprimare care te scoate din monotonia limbii, te zgâlție, te șochează, chiar scandalizează uneori, parcă răstoarnă radical valorile cu care societatea era familiarizată până atunci[9].

*

Fericirea este o stare sufletească de mulțumire, de satisfacție profundă, de trăire și simțire maximă pe care eul nostru o poate atinge în anumite momente sau situații din viață. Fericirea este însă cât se poate de relativă; ea este percepută și simțită de fiecare om prin filtrul personal și este condiționată de anumiți factori subiectivi și obiectivi: vârsta, starea socială, culturală, religioasă, factori de mediu, starea sănătății etc. Fiecare ins, în general, are propriul său mod de discernere, definire și potențare a fericirii, trecând-o și analizând-o prin viața sa raportată la sine, semeni și, eventual, Ființa supremă, adică Dumnezeu.

În general, lumea precreștină, o lume centrată mai mult pe valorile materiale sau senzuale, o lume ajunsă aproape în descompunere sub aspect moral, care atinsese apogeul degradării umanului autentic, devinind aproape exclusiv spre plăcere și voluptate, desigur că vedea fericirea și căuta realizarea ei prin atingerea acestor obiective. Însăși principiile educației erau axate în acest sens: asigurarea unui confort și a unei bunăstări materiale la un nivel cât mai ridicat, lux, trai îmbelșugat, cu hrană și băutură la discreție, distracții și satisfacerea tuturor plăcerilor senzuale, evitarea pe cât era posibil a bolilor și suferințelor, a actelor care implică sacrificiul de sine și punerea în pericol a propriei vieți[10].

---

[9] Steinhardt, Dăruind vei dobândi, 115.

[10] Coman, Biblia în Biserică, 53-54.

În fața acestei situații degradante la care a ajuns omenirea precreștină, deviată întru totul spre cele trupești, materiale și trecătoare, spre satisfacerea tuturor pornirilor hedoniste, spre o goană nesăbuită pentru aici și acum, nu este de mirare că Fiul lui Dumnezeu întrupat și venit în lume a procedat la schimbarea radicală a acestor modalități de a gândi și trăi viața. Hristos înfige în mentalitatea și viața de zi cu zi a omului axa centrală a valorilor spirituale, ancorată pe relația de fii ai lui Dumnezeu cu menirea de a deveni conlucrători și colaboratori ai Lui, de a fi parteneri veșnici ai iubirii și fericirii Lui eterne. Desigur că această atitudine, această poziție diametral opusă față de mentalitățile lumii iudaice și păgâne, a șocat, a scandalizat. În acest context se situează și expunerea atipică, antinomică sau aparent paradoxală a fericirilor din Predica de pe Munte, precum și a altor afirmații și atitudini din cursul activității mesianice, atingând punctul culminant în Crucea și Jertfa de pe Golgota, ca „nebunie pentru cei ce pier", adică pentru necredincioși și dezlegarea misterului prin Învierea și nemurirea, câștigată de Hristos (1Cor 1, 18). Astfel analizând și înțelegând cuvintele Mântuitorului, vom observa că acestea doar în aparență au o expunere paradoxală sau antinomică, lăsate la nivelul stratului biologic, material sau imanent, dar trecându-le, ridicându-le deasupra realităților fizice, acestea primesc o profundă încărcătură duhovnicească, ele ne ridică în zona transcendentului, ne pun în relație cu „împărăția cerurilor", cu Dumnezeu.

În acest sens și context, Fericirile ocupă un loc central în învățătura de credință creștină, ele fiind considerate ca „poruncile" sau „Decalogul" Noului Testament. Fericirea este... cuprinsul tuturor celor ce se înțeleg prin numirea de bine și din care nu lipsește nimic din cele ce răspund dorinței după bine, afirmă Sfântul Grigorie de Nyssa[11]. Și tot el completează în altă parte:

> Ținta vieții virtuoase este fericirea. Așa cum orice faptă bună, care se face cu râvnă, are totdeauna în vedere un scop anumit... tot așa și dobândirea virtuții are în vedere fericirea celui ce

[11] Grigore de Nyssa, Despre fericiri, 335.

> trăiește potrivit ei. Acesta este propriu-zis începutul și sfârșitul a tot ceea ce gândim noi... s-ar putea zice că tot ce contemplăm și înțelegem noi cu adevărat pe această linie sublimă a fericirii este Ființa dumnezeiască, cum îl numește pe Dumnezeu marele Pavel (1Tim 6, 15-16). Așadar, potrivit Sfântului Pavel, fericirea este în chipul suprem și mai întâi de toate Ființa dumnezeiască, cea mai presus de fire. Iar când e vorba de oameni, fericit este și se numește acela care participă la fericirea cea cu adevărat reală, respectiv la acea cantitate de fericire câtă e dată în firea omului s-o aibă. Deci definiția fericirii omenești constă în asemănarea noastră cu Dumnezeu[12].

Fericirile enunțate de Mântuitorul în Predica de la Munte trasează pentru mintea și viața omului o nouă direcție existențială, total diferită de până atunci, ele deschid calea spre o fericire veșnică, nu doar una trecătoare. Ele deschid perspectiva unei gândiri detașate de limitele acestei vieți ridicând-o la gradul superlativ, vrednică de om, purtător al chipului dumnezeiesc, fericire care se poate înfăptui și aici în această istorie, dar mai cu seamă în veșnicie. Calea care ne deschide poarta spre această fericire este smerenia și pocăința, adevărata și suprema știință a omului înțelept[13]. Pe acest cadru, în parte conturat, să încercăm să parcurgem cele nouă trepte ale fericirii ce ne deschid accesul la „împărăția cerurilor".

Într-o lume debusolată de interese materiale și ahtiată după avere și îmbogățire, unde rangurile și măririle lumești erau și mai sunt pe primul loc, Hristos pulsează și pune pe locul întâi sărăcia, adică dezinteresul major pentru acele preocupări. „Cei săraci cu duhul" nu sunt cei slabi de minte, cei debili, cei nătângi sau imbecili[14]. Nu poate să-i fericească Hristos pe aceștia, întrucât Dumnezeu l-a creat pe om integru, atât sufletește, cât și trupește, și de aceea a vindecat atâția bolnavi, i-a readus în stadiul de oameni sănătoși, normali. Altfel i-ar fi lăsat așa, considerându-i fericiți. Nici cei săraci din pricina lenei sau comodității nu sunt preferați de Fiul

---

[12] Idem, La titlurile Psalmilor, 136-137.

[13] Noica, Cultura Duhului, 91.

[14] Papini, Viața lui Iisus, 118-119.

lui Dumnezeu întrucât munca, adică activitatea fizică și psihică, este indispensabilă întreținerii vieții, deoarece El însuși și cu Tatăl se oferă ca modele (In 5, 17).

„Sărăcia cu duhul" este starea de chenoză, de renunțare de bună voie la toate modalitățile și posibilitățile cu care lumea ne îmbie la putere și bogăție[15]. Este starea omului credincios, racordat la voia lui Dumnezeu, prin care el conștientizează că mândria, semeția, trufia, aroganța, infatuarea, vanitatea și multe altele de felul acesta nu intră în calculele eligibile pentru a ne integra în împărăția cerurilor. Dimpotrivă, pentru a ne situa de partea celor fericiți trebuie să înlocuim termenii și practicile la care am făcut referință cu cele diametral opuse. Hristos fericește pe cei ce îmbrățișează smerenia, modestia, cumpătarea, iubirea de semeni. Acestea sunt componentele sufletești care sunt incluse în prima fericire.

> Voiești să știi cine este cel sărac cu duhul? Cel ce a dat bogăția trupească în schimbul bogăției sufletului, cel ce s-a sărăcit pentru duh, cel ce s-a scuturat ca de o povară de bogăția pământească, încât a ajuns ușor și aerian, e răpit la cele de sus, zice Sfântul Grigorie de Nyssa[16].

O preocupare esențială a majorității oamenilor este de a evita stările și situațiile de întristare din viață, cu toate că, de cele mai multe ori, acestea sunt inevitabile. Interesul omului lumesc este de a-și umple viața cu cât mai multe momente și evenimente plăcute care să-l facă să uite de necazuri să evite întristarea și plânsul. Plânsul este necesar, face parte din firea omului. Constituie un factor de remediu și echilibru spiritual, atunci când trecem prin situații dureroase, tragice. Și Iisus, ca om, a trecut prin astfel de momente, când a lăcrimat la moartea prietenului Său Lazăr. Am putea spune că fericirea a doua îi are în vedere și pe aceștia, în sensul de a-i consola, mângâia și îmbărbăta de a trece cu demnitate astfel de stări. Trebuie însă subliniat faptul că Hristos prin această aserțiune nu-i fericește pe cei plângăcioși, pe cei „slabi de înger", pe cei pesimiști. Nicidecum. El ne vrea curajoși, încrezători și năzuitori spre biruință, optimiști. Plânsul

[15] Bria, op. cit., 269.

[16] Grigore de Nyssa, Despre fericiri, 341.

pe care-l fericește Mântuitorul este unul mai profund, de natură spirituală. Plângerea de aici se referă în primul rând la autoevaluarea noastră prin care conștientizăm decăderea morală, faptul că L-am supărat pe Dumnezeu și am păcătuit. Plângerea pe care o fericește Iisus nu se referă doar la recunoașterea păcatelor, ci mai ales la declanșarea pocăinței pentru ele și redresarea morală. Acest fapt justifică mângâierea promisă de Hristos și starea de fericire ce izvorăște din aceasta[17].

Într-o lume în care forța, tăria, puterea mai marilor zilei, dictatura și tirania monarhilor și a celor din aparatul lor de constrângere care stabileau dreptatea, ordinea și pacea relativă în societatea umană, a decreta blândețea ca mijloc de stăpânire, de control asupra oamenilor, asupra pământului, pare de-a dreptul bizar, ciudat, ba chiar ridicol. Oricât de paradoxală pare la început această virtute a blândeții pe care o instaurează Hristos ca principiu în relațiile sociale este într-adevăr singurul mijloc care poate deveni realitate faptică. Numai cu forța, cu puterea armată, cu vendeta și răzbunarea nu se pot detensiona niciodată relațiile dintre oameni, ci, dimpotrivă, acestea devin și mai încordate, întrucât vendeta cere vendetă și șirul răzbunărilor devine interminabil[18]. În schimb, o vorbă blândă, un gest de blândețe, de bunăvoință în fața unui agresor, fie verbal, fie fizic, atenuează, diminuează sau chiar blochează, anihilează pornirea răutăcioasă, răzbunătoare, intenția atentatoare. Această atitudine o putem cu ușurință constata și dovedi atât în relațiile interpersonale, cât și în cele de grup sau chiar între state. Convertirea celui rău are mai multe șanse de a se realiza prin blândețe, prin exemplul personal ce ni-l recomandă Hristos: „Învățați de la Mine că sunt blând și smerit cu inima și veți afla odihnă sufletelor voastre" (Mt 11, 29).

O altă treaptă a fericirii pe care Mântuitorul o evidențiază este promovarea dreptății în lume ca o preocupare de prim interes. Dreptatea, ca principiu de conviețuire între oameni, a fost urmărită și promovată între aceștia, atât la nivel individual, cât și social, dar, din păcate, aceasta prea puțin a fost înfăptuită, întrucât puterea celui mai mare și mai tare era de

[17] Măianu, Predica de pe Munte, 55-59.

[18] Arion, Comentarii la Matei, vol. 1, 173.

cele mai multe ori aplicată. Astfel, dreptatea rămâne doar un ideal abstract pentru mulți, aceștia fiind victime ale nedreptăților și fărădelegilor. Pentru ca omenirea să poată colabora și să conviețuiască într-un cadru minim al demnității existențiale, realizarea dreptății este indispensabilă. Iată de ce Mântuitorul impune realizarea dreptății ca o exigență majoră, ca o preocupare atât de stringentă, aidoma nevoii de hrană și de apă pentru întreținerea vieții biologice. „Fericiți sunt cei ce flămânzesc și însetează" pentru realizarea dreptății, rămâne pentru omenire idealul cel mai de preț care trebuie înfăptuit pentru ca viața oamenilor să aibă un curs firesc și demn, așa cum îl dorește și Dumnezeu[19].

În lumea antică, mila, compasiunea, întristarea pentru necazurile altora era prea puțin cunoscută și cultivată. Predomina cruzimea, tirania, sălbăticia și nepăsarea față de suferințele și neajunsurile semenilor. Toate acestea odrăsleau din ura și răutatea ce caracteriza omenirea precreștină[20]. Și aici, Hristos produce o răsturnare radicală de principii. Omul, restaurat după chipul lui Hristos, nu poate rămâne insensibil la suferințele și necazurile aproapelui său, pentru că toți suntem fiii aceluiași Părinte ceresc și frați întreolaltă, de aceea sentimentul compasiunii sau milei este firesc și trebuie să facă parte din exigența de a trăi la modul uman. Grija pentru cei săraci, pentru cei năpăstuiți a fost una din laturile marcante ale creștinismului în lume, după cum îi sensibiliza în acest sens și Sfântul Apostol Pavel: „datori suntem noi, cei tari, să purtăm slăbiciunile celor neputincioși" (Rom 15, 1). Biserica creștină a fost cea care a organizat primele forme instituționalizate ale asistenței sociale. Așezămintele filantropice ale Sfântului Vasile cel Mare și altele de genul acesta, până astăzi, constituie o latură importantă în care Biserica s-a implicat în nevoile și neputințele oamenilor defavorizați. Iată ce chemare filantropică adresa Sfântul Ioan de Kronstadt concetățenilor săi:

> În numele creștinismului, în numele iubirii de oameni și umanitarismului vă chem să-i ajutăm pe cei sărmani fără adăpost, să nu le refuzăm solidaritatea noastră, să le arătăm că senti-

[19] Copăcianu, Fiul lui Dumnezeu, 62.

[20] Grigore de Nyssa, Despre fericiri, 370.

> mentul iubirii de oameni n-a dispărut încă și că egoismul nu ne-a împietrit cu totul[21].

Un asalt și mai puternic pentru a igieniza zona vieții spirituale și a urca pe scara virtuților îl dă Hristos asupra inimii, adică a sufletului, principalul element al componenței ființei umane. Importanța acestui fapt era și în atenția psalmistului, de aceea el se roagă: „Inimă curată zidește întru mine, Dumnezeule, și duh drept înnoiește întru cele dinlăuntru ale mele" (Ps 50, 11). Sufletul este bastionul în care dau năvală cele rele și cele bune pentru a se instaura și dirija viața omului. Faptul acesta îl avertizează și Mântuitorul când zice:

> Căci dinăuntru, din inima omului, ies cugetele cele rele, desfrânările, hoțiile, uciderile, adulterul, lăcomiile, vicleniile, înșelăciunea, nerușinarea, ochiul pizmaș, hula, trufia, ușurătatea. Toate aceste rele ies dinăuntru și spurcă pe om (Mc 7, 21-23).

De remarcat că lista nelegiuirilor care pângăresc viața omului începe cu „cugetele cele rele". De aceea, majoritatea Sfinților Părinți atrag atenția că acțiunea de salubrizare a vieții noastre sufletești începe de sus, din minte, unde trebuie să instaurăm o adevărată cenzură a gândurilor, o triere a celor bune și o barieră solidă împotriva asalturilor celor rele și păcătoase. În acest sens e nevoie de multă atenție și discernământ, de o pază severă a gândurilor și la această acțiune trebuie să purcedem însoțiți în permanență de rugăciune și de post, de sprijinul și asistența Bisericii, ai căror membri suntem[22]. O inimă curată, împlinitoare a poruncilor divine și iubitoare de Dumnezeu se oferă ca locaș al petrecerii Sfintei Treimi și, în același timp, este capabilă vederii manifestărilor și lucrărilor lui Dumnezeu în lume, cum însuși Mântuitorul remarcă: „Dacă Mă iubește cineva, va păzi cuvântul Meu și Tatăl Meu îl va iubi, și vom veni la el și vom face locaș la el" (In 14, 23).

Lumea veche în care a venit Hristos era contaminată de ură, vrajbă, răzbunare, care cauzau conflicte, lupte, răzmerițe, răscoale și războaie

---

[21] Ep. Alexandru (Tian-Șanskii), Părintele Ioan, 30.

[22] Părăian, Fericirile, 50-53.

între oameni, grupuri, națiuni, popoare. De aceea pacea era un ideal dorit și mult râvnit, dar greu de realizat. În acest context, cei care se implică pentru realizarea păcii între oameni și popoare, pe bună dreptate, sunt vrednici a se numi „fiii lui Dumnezeu”[23], întrucât însuși Mesia a fost prevestit ca „Împăciuitorul lumii” (Fac 49, 10).

> Căci prunc s-a născut nouă, un Fiu s-a dat nouă, a Cărui stăpânire e pe umărul Lui și se cheamă numele Lui: Înger de mare sfat, Sfetnic minunat, Dumnezeu tare, biruitor, Domn al păcii, Părinte al veacurilor ce va să fie. Și mare va fi stăpânirea Lui și pacea Lui nu va avea hotar (Is 9, 5-6).

Mântuitorul însuși se identifică cu izvorul și dătătorul păcii: „Pace vă las vouă, pacea Mea o dau vouă, nu precum dă lumea vă dau Eu” (In 14, 27). Dacă în această lume încă pacea este mult dorită și mai puțin realizată, în schimb în împărăția cerurilor aceasta este o realitate evidentă, așa cum precizează Sfântul Apostol Pavel: „Căci împărăția lui Dumnezeu nu este mâncare și băutură, ci dreptate, pace și bucurie în Duhul Sfânt” (Rom 14, 17).

Ultimele două fericiri par de-a dreptul anomalii la situația omului în lume. Într-o lume în care se comiteau atâtea nedreptăți și fărădelegi, în care victimele abuzurilor se înmulțeau și pe care nu le lua nimeni în seamă, a pleda pentru fericirea lor e un mare curaj, e o mentalitate total răsturnată[24]. Înseamnă că pe toți aceștia Hristos nu-i scoate din calculele Sale, nu-i abandonează, ci, dimpotrivă, îi relaționează la o stare compensatorie de dreptate „în împărăția cerurilor” (Mt 5, 10). Aceasta înseamnă că, în viziunea creștină, omul nu se reduce la această viață terestră, la consecințele și responsabilitățile legate de aici, ci se dilatează, se dimensionează întru eternitate. Iată noua dimensiune întru care este gândit și apreciat omul. Cei care au de străbătut obstacolele cu încercările, nedreptățile și necazurile vieții sunt încurajați de Hristos și li se asigură în final izbânda și biruința: „cel ce va răbda până la sfârșit, acela se va mântui” (Mt 24, 13). Însuși viața și activitatea publică a Mântuitorului prin care a luminat și

[23] Mehedinți, Parabole, 130.

[24] Miron, Caracterul fericirilor, 128.

a zidit atâtea suflete prin minunatele Sale învățături și a alinat atâtea boli și neputințe în popor, a fost răstălmăcită și falsificată de sinedriștii iudei, iar El a fost condamnat la moartea cea mai josnică posibilă, crucificarea, ca și cum ar fi fost cel mai periculos dușman al oamenilor. Prin răbdarea și suferința demnă de care a dat dovadă Iisus în timpul celui mai vicios proces din istoria lumii și a celei mai oribile condamnări, în urma cărora potrivnicii Lui au jubilat, crezând că și-au îndeplinit scopul, Hristos, Fiul lui Dumnezeu, le răstoarnă toate planurile lor deșarte și dovedește, prin excelență, prin propria Sa înviere că dreptatea dumnezeiască nu poate fi anihilată de nici un tribunal, de nici o condamnare și nici chiar de moarte, pentru că în fața lui Dumnezeu nu există adevăr învăluit în beznă care să nu iasă la lumină, nu există moarte, ci doar viață și că toți, dacă nu aici, dincolo, în veșnicie, vor fi trași la răspundere pentru orice gând, orice cuvânt și faptă. Iată ce perspective luminoase deschide învățătura și viața creștină în fața celor asupriți și prigoniți pe nedrept.

În ultimă instanță, Mântuitorul face referire directă la avalanșa de calomnii, prigoane și interdicții ce se vor declanșa împotriva creștinismului: „Fericiți veți fi când vă vor ocărî și vă vor prigoni și vor zice tot cuvântul rău împotriva voastră, minţind pentru Mine" (Mt 5, 11). Hristos prevestește mulțimea persecuțiilor ce vor izbucni împotriva ucenicilor săi și numărul mare de martiri care vor mărturisi cu seninătate adevărul.

> În lume necazuri veți avea, dar îndrăzniți, Eu am biruit lumea (In 16, 33) și dacă vă urăște pe voi lumea, să știți că pe Mine mai înainte decât pe voi M-a urât. Dacă ați fi din lume, lumea ar iubi ce este al său; dar pentru că nu sunteți din lume, ci Eu v-am ales pe voi din lume, de aceea vă urăște lumea (In 15, 18-19).

Mântuitorul se identifică în suferință cu Biserica Sa, care este Trupul Său tainic, așa cum ni-l prezintă Sfântul Apostol Pavel. Creștinul adevărat, care a urcat pe aceste nouă trepte ale fericirii prin virtuțile enunțate de Hristos, a ajuns la un stadiu de desăvârșire când:

> nu mai întoarce ochiul spre dulceața din urmă... nici nu se mai plânge de păgubirea de cele pământești, ci se veselește de câștigarea celor cerești. De aceea primește orice fel de chin ca

> pe un mijloc și ca pe un ajutor spre dobândirea bucuriei ce-i stă înainte: focul ca fiind curățitor de materie, robia ca despărțitoare a alipirii minții de cele materiale și trupești și orice născocire de chinuri și dureri o primește cu bucurie ca pe un leac potrivnic veninului său, pricinuit de plăcere. Așa primește Ștefan pietrele, Iacov sabia, Pavel crucea, Petru răstignirea cu capul în jos, toți luptătorii credinței de după aceea, chinurile de multe feluri, fiarele, prăpastiile, arderile și înghețările, spintecarea coastelor, cercuri de cuie în jurul capului, jupuirea de piele, smulgerea unghiilor, desfacerea picioarelor trupului din ambele părți, topirea prin foame; toate acesta și altele ca acestea le primesc sfinții cu bucurie ca mijloace curățitoare de păcate, ca să nu mai rămână în inimă nici o urmă de plăcere întipărită în ea[25].

Predica de pe Munte, în general, și fericirile, în special, reprezintă o culme din activitatea prin cuvânt a Mântuitorului Hristos. Sub aspect religios-moral, „Iisus Hristos reprezintă punctul culminant pe care l-a atins omenirea". Măreția Lui e copleșitoare, înălțimea gândirii și lucrării Lui e uluitoare. De aceea, El rămâne unic. El domină prin cuvânt și faptă. Cele nouă aserțiuni de la începutul Predicii de pe Munte constituie „Magna Charta a fericirii omenești" din toate timpurile și locurile[26].

Cuvintele lui Hristos, chiar dacă sunt rostite într-o formă atipică, paradoxală pentru contemporanii de atunci și până în ziele noastre, ele reprezintă o autoritate deplină. Această autoritate le este conferită prin calitatea și demnitatea de Fiu al lui Dumnezeu. Numai Hristos și-a putut atribui această calitate, pentru că i-a fost oferită de Dumnezeu-Tatăl. Iată deosebirea fundamentală între Iisus și toți ceilalți întemeietori de religii, iată de unde decurge logic autoritatea supremă că Cel ce a rostit Predica de pe Munte, inclusiv fericirile, este chiar Dumnezeu[27].

Actualizând importanța și mesajul fericirilor pentru omenirea contemporană, vom reliefa faptul că goana după agonisirea cât mai multor bunuri

---

[25] Grigore de Nyssa, op. cit., 398.

[26] Diamandi, Fiul lui Dumnezeu, 37, 385.

[27] Măianu, op. cit., 301-302.

materiale și după satisfacerea cât mai rafinată a plăcerilor, iluzia înfăptuirii unui „paradis terestru" pentru omul contemporan l-a făcut să atingă cu rapiditate proiectele propuse, dar plinătatea și un indice de fericire, pentru omul zilelor noastre, n-a fost atins, ci, dimpotrivă, nevoile satisfăcute prin mijloace materiale și economice nu epuizează gama nevoilor umane.

> Abundența economică lasă nesatisfăcută o mulțime de nevoi mai greu de definit, a căror insatisfacție cronică este nu mai puțin frustrantă și se manifestă prin patologiile noi ale omului, care, deși are de toate, în același timp încearcă sentimentul lipsei de sens al existenței, al lipsei de valoare, de stimulare în viață, tocirea progresivă a plăcerilor și satisfacțiilor. În locul plinătății, abundența economică dezvoltă o alienare specifică, un gol existențial profund[28].

Valorile produse de om n-au reușit să-i aducă acestuia o ameliorare și o integrare armonioasă, ci una contradictorie, de multe ori, cu tendințele lui[29]. Omul modern, spunea A. Carrel, devine din punct de vedere spiritual „o ființă oarbă, mutilată, infirmă"[30], iar această infirmitate ne împiedică să devenim elemente constructive ale societății umane. Lumea în care trăim e măcinată de minciună, vulgaritate, corupție, crimă. Idolii veacului nostru sunt banii, distracțiile, sportul și o sumedenie de alte vanități, după care omul contemporan este ahtiat și se asfixiază în atmosfera acestora. Toate aceste „valori" iluzorii nu-i sunt suficiente pentru a-i da omului fericirea, satisfacția împlinirii de sine, pentru că aceasta nu este posibilă fără desăvârșirea morală și credința religioasă[31].

Omul secularizat, deși este capabil de spectaculoase performanțe științifice și tehnice, „este marcat la nivel spiritual de o dificultate majoră: neputința de a simți cu adevărat prezența personală și iubirea lui Dumnezeu"[32]. Rațiunea fără credință devine irațională și absurdă, ea

---

[28] Zamfir, Incursiune, 206-207.

[29] Cioran, Antropologia, 41.

[30] Carrel, Omul, 264.

[31] Pavel, Tragedia omului, 14.

[32] Bizău, Viața în Hristos, 81.

putând degenera oricând într-un libertinaj nociv prin care se instalează în lume sclavia spirituală, nonsensul și absurdul. Omul a pierdut sensul armoniei cu care a fost creat, armonia internă, armonia cu natura, în esență, și-a pierdut echilibrul. Toate ideologiile și practicile seculare și desacralizante care au vizat emanciparea și perfecționarea omului doar prin puterile lui proprii, deconectat de Divinitate, s-au dovedit a fi fatale și catastrofale. Fără Dumnezeu, fără principiile sau poruncile divine, omul e detronat de pe piedestalul demnității umane și aruncat în mocirla animalității sau scufundat în haosul sau hazardul existențial, care nu-i altceva decât nonsens și absurd. De aceea nu există o altă șansă de ieșire din impas, de redresare sau restaurare a lumii fără Dumnezeu, cu toată îndărătnicia și repulsia omului contemporan de a-L căuta și colabora cu El.

> Va veni vremea, spune un cuvios al zilelor noastre, când și cârmuitorii cei necredincioși, nu numai cei credincioși, vor înțelege că dacă nu există credință lumea nu poate sta pe temeliile ei firești, că omul fără credință este un sclav al impulsurilor biologice, un om fără idealuri mărețe, un om care devine fiară[33].

Prin toate etapele devenirii istorice prin care a trecut omenirea și până în actualitate, aceasta trebuie să tragă concluzia matură că nu există o altă modalitate de așezare, de reabilitare și restaurare a umanului decât racordarea lui la dimensiunea eternă cu care a fost înzestrat din zorii existenței sale. Toate ideologiile și practicile seculare și desacralizante, care au vizat emanciparea și perfecționarea omului doar prin puterile lui proprii, deconectat de Divinitate, s-au dovedit a fi catastrofale și fatale. De aceea nu există o altă șansă de ieșire din impas, de redresare și restaurare a lumii. Numai prin Hristos cel Înviat, omenirea primește resursele și potențele spirituale, fiind capabilă să lupte și să biruie toate formele de moarte ce devastează istoria și dezintegrează societatea contemporană.

---

[33] Paisie Aghioritul, Cu durere, 372-373.

Bibliografie:

Arion, Leon, Comentarii la Evanghelia după Matei, vol. 1, Cluj-Napoca, 1999.
Bizău, Ioan, Viața în Hristos și maladia secularizării, Cluj-Napoca, 2002.
Bria, Ion, Credința pe care o mărturisim, București, 1987.
Brown, Raymond E.; Fitzmyer, Joseph A.; Morphy Roland E., Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură, vol. I, trad. P. Dumitru Groșan, Târgu-Lăpuș, Ed. Galaxia Gutemberg, 2005.
Carrel, Alexis, Omul, ființă necunoscută, București, 1994.
Cioran, Emil, Antropologia filozofică, Craiova, 1991.
Coman, Constantin, Biblia în Biserică, București, 1997.
Copăcianu, Emanuel, Fiul lui Dumnezeu, București, 1994.
Diamandi, Sterie, Fiul lui Dumnezeu, Fiul Omului, București, 1943.
Grigorie de Nyssa, Sfântul, Despre fericiri, în col. P.S.B. 29, București, 1980.
Idem, La titlurile Psalmilor, în col. P.S.B. 30, București, 1998.
Henry, Michel, Eu sunt Adevărul: pentru o filozofie a creștinismului, Sibiu, 2007.
Ioan Gură de Aur, Sfântul, Omilii la Matei, în col. P.S.B. 23, București, 1994.
Idem, Predica de pe Munte, Iași, 2010.
Măianu Alexandru, Predica de pe Munte, Viena, 1983.
Mehedinți, Simion, Parabole și învățături din Evanghelie, București, 2002.
Meni, Alexandr, Fiul Omului, trad. Radu Părpăuță, București, 2011.
Miron, Vasile, arhim. prof., Caracterul religios-moral al fericirilor, în Studii Teologice, 3-4 (2001), 118-130.
Noica, Rafail, ierom., Cultura Duhului, Alba Iulia, 2002.
Paisie Aghioritul, Cuviosul, Cu durere și dragoste pentru omul contemporan, București, 2003.
Papini, Giovani, Viața lui Iisus, București, 1943.
Pavel, C. Constantin, Tragedia omului în cultura modernă, București, 1997.
Părăian, Teofil, arhim., Fericirile, Cluj-Napoca, 2003.
Remete, George, Iisus Hristos, contemporanul nostru, Studii Teologice, 3-4 (2004), 15-39.

Steinhardt, Nicolae, Jurnalul Fericirii, Cluj-Napoca, 1991.
Idem, Dăruind vei dobândi, Baia Mare, 1994.
Studiul Vechiului Testament, ediția a IV-a, îngrijită de Ioan Chirilă, Cluj-Napoca, Ed. Renașterea, 2006.
Teofilact al Bulgariei, Sfântul, Tâlcuire la Evanghelia cea de la Luca, Satu Mare, 1999.
Teologia Dogmatică și Simbolică, vol. I, București, 1958.
Tian-Șanskii, Semionov (Ep. Alexandru), Sfântul Ioan de Kronstadt: viața, învățătura, minunile, București, 2007.
Tofană, Stelian, Studiul Noului Testament, Cluj-Napoca, 2005.
Zamfir, Elena, Incursiune în universul uman, București, 1989.

Reversing Genesis 3,6-7: Adamic Traditions in the Cursing of the Fig Tree (Mk 11,12-14.20-25; Mt 21,18-22)[1]

Silviu Bunta[*]

Jesus' cursing of the fig tree, an account that appears only in Mark (11,12-14.20-25) and Matthew (21,18-22)[2], has received considerable attention from modern scholarship[3]. The only agreement discernable among modern interpreters regards the oddity of the passage and, as a consequence of this, its symbolic nature. The scene is unusual in more than one aspect. What stands out is the fact that Jesus' behavior is uncharacteristically irrational and also that this irrationality is pointed out by the narrative itself. Ever since Origen this oddity has suggested to most interpreters

[*] Rev. Dr. Silviu Bunta, University of Dayton.

[1] A first draft of this article was presented in the New Testament Mysticism Project group at the 2008 annual meeting of the Society of Biblical Literature. I wish to thank April DeConick (Rice University) and Andrei Orlov (Marquette University), the conveners of the group, for inviting me to present there. My friend and colleague, Dennis Doyle, was the first to hear the ideas developed here. My discussions with him helped me put order in my thoughts and I am really grateful to him for that. My graduate assistant at the time, James Wykes, has helped with the initial research and corrections of the manuscript and he fully deserves my gratitude.

[2] The closest Lukan parallel is the parable of the fruitless fig tree (Luke 13,6-9). On the similarities and differences between the Mark-Matthew story and Luke's parable see de Q. Robin, The Cursing, 276-281; Donahue and Harrington, Gospel, 331. For a review of these and other explanations see Kinman, Lucan Eschatology, 672-675.

[3] Beside general commentaries on the entire gospels, the following studies are the most prominent among those dedicated specifically to this pericope: Esler, Incident, 41-67; Moulton, Jesus' Goal, 561-572; Böttrich, Jesus, 328-359; Kinman, Lucan Eschatology, 669-678; Ellul, Dérives, 69-76; Telford, Barren Temple; Cotter, For It Was Not; Giesen, Der verborrte; Derrett, Fig Trees; Kahn, La parabole; de Q. Robin, The Cursing.

that the story has a symbolic-allegorical meaning. Yet, this is where the agreement between ancient and modern interpreters stops. While ancient interpreters uncovered in the story symbolic connections with Adamic traditions, modern interpreters have consistently dismissed them[4].

This paper builds both on the agreement and the parting of the ways between the ancients and the moderns, and argues, with the ancient interpreters, that a major source and referent of the symbolism of the pericope is the Adamic lore (both biblical and extra-biblical) of ancient Judaism. This possibility has not been explored yet in modern studies[5].

The text

The text in Mark (longer than Matthew's) deserves a full quote:

> On the following day, when they came from Bethany, he was hungry. And seeing in the distance a fig tree in leaf, he went to see if he could find anything on it. When he came to it, he found nothing but leaves, for it was not the season for figs. And he said to it, "May no one ever eat fruit from you again". And his disciples heard it... As they passed by in the morning, they saw the fig tree withered away to its roots. And Peter remembered and said to him, "Master, look! The fig tree which you cursed has withered". And Jesus answered them, "Have faith in God. Truly, I say to you, whoever says to this mountain, 'Be taken up and cast into the sea,' and does not doubt in his heart, but believes that what he says will come to pass, it will be done for him. Therefore I tell you, whatever you ask in prayer, believe that you have received it, and it will be yours. And whenever you stand praying, forgive, if you have anything against any

[4] Thus Davies and Allison, Matthew 19-28, 151.

[5] The only exceptions are occasional detections in the Mark-Matthew story of allusions to Genesis 3 in Ellul, Dérives, and in Wojciechowski, Marc 11.14, although neither study draws the conclusion that a significant referent of the pericope lies in Adamic traditions.

> one; so that your Father also who is in heaven may forgive you your trespasses"[6].

This Markan pericope differs in several regards from its parallel in Matthew, but they are not so significant as to abate the argument advanced here[7].

Scholars are divided on the interpretation of this narrative. However, the vast majority of them remark the oddity of the story. To list just a few unusual elements which will bear on the argument advanced here:

1. It is odd that Jesus is depicted as hungry[8]. Not only does the context in Mark imply that he had just enjoyed the hospitality of the people in Bethany[9], but he is not depicted as hungry anywhere else in Mark. In Matthew he is hungry only one other time, during the temptation (Mt 4,2-4).
2. If Jesus did not receive full hospitality in Bethany, it is odd that the disciples are not hungry as well[10].
3. Jesus' behavior is uncharacteristically irrational. In the words of Richard T. France, "such a raw display of power for a purely destructive purpose… is quite out of keeping with the character and behavior of the Jesus of the gospels"[11]. The irrationality of Jesus' behavior is only amplified by Mark's remark (missing in Matthew) that "it was not the season for figs"[12]. As William D. Davies and Dale C. Allison point out, this particular exacerbation of Jesus' irrational behavior "has vexed interpreters since Origen"[13].

Scholars have also noted that, on the one hand, the fact that the story leads in both Mark and Matthew to a parenesis on prayer invites reading it as an

---

[6] For this and other biblical quotations I follow the RSV translation. The Greek text is from the 27th edition of Nestle and Aland, Novum Testamentum Graece.

[7] They are reviewed in detail in Telford, Barren Temple, 69-84.

[8] See for example the remarks in Yarbro Collins, Mark, 525.

[9] Ibid.

[10] Giesen, Der verborrte, 95.

[11] France, Matthew, 791.

[12] Donahue and Harrington, Mark, 327.

[13] Davies and Allison, Matthew, 147.

illustration on the power of faith[14] and that, on the other hand, the oddity of the story suggests that there is a symbolic-allegorical dimension to it[15]. There also seems to coalesce a general agreement that the symbolic value of the episode is one of judgment and punishment. Beyond this point, there is no consensus in modern scholarship on what the object of the symbolic punishment is. It is identified as Israel in general[16], the Jewish leaders in Jerusalem[17], or the Temple[18], all these objects of the punishment being provided by the broader context of the pericope. It has also been argued that the story is a symbol of the eschatological judgment against both the nation and the Temple[19].

I agree with the predominant conclusion of modern scholarship that the incongruous elements of the narrative suggest that the story is symbolical. My contention is that several elements of the episode place it in proximity to late ancient Adamic traditions. The fig tree plays a prominent role in these traditions. Not only did the protoplast cover himself with fig-leaves after the fall, a tradition already attested in Gen 3,7, but the same fig that provided the leaves was also the tree of knowledge of good and evil and the only tree willing to share its fruits with Adam and Eve after the fall.

Adam traditions

An analysis of the interpretive developments of Genesis 3 will elucidate the Adamic elements of the gospel pericope. The most extensive of these developments is arguably the literary corpus known under the title *Life of Adam and Eve*[20], which has extant versions in Greek, Latin, Armenian,

---

[14] Kinman, Lucan Eschatology, 669-670.

[15] Thus Donahue and Harrington, Mark, 327, 331.

[16] This seems to be the take of most modern commentaries. See Giesen, Der verborrte.

[17] For the Jewish leaders in Jerusalem, see Yarbro Collins, Mark, 526.

[18] Davies and Allison, Matthew, 153-154; Telford, Barren Temple; Moulton, "Jesus' Goal"; France, Matthew, 791-793.

[19] Marshall, Faith, 160; Derrett, Fig Trees; Kahn, La parabole.

[20] For succinct introductions to this corpus, see particularly Stone, History, and de Jonge and Tromp, Life.

Georgian, Slavonic, Romanian, and Coptic[21]. While all of them follow the same general storyline, they also differ at many points in the narrative. As I have pointed out elsewhere[22], this corpus is notoriously difficult to date. The predominant cautious conclusion in current scholarship is that the *terminus ante quem* of the Greek *Vorlage* is the beginning of the fourth century C.E.[23]. However, it has been previously noted that the corpus contains many traditions attested in earlier writings.

All recensions, with the exception of the Latin, contain a story which illustrates the main role of the fig tree in the fall of the first humans. The Greek version reads:

> And in that very hour my [Eve's] eyes were opened, and I knew that I was naked of the righteousness with which I had been clothed, and I wept and said to him [the devil]: "Why have you done this that I had been deprived of the glory (with which I was clothed)" [24]? … But he descended from the tree and vanished. And I began to seek, in my nakedness, in my part [of paradise] for leaves to hide my shame, but I found none, for, as soon as I had eaten, the leaves showered down from all the trees in my part, except the fig-tree alone. I took leaves from it and made for myself a girdle and it was from the same plant of which I had eaten[25]. (Life of Adam and Eve 20:1-5)[26]

---

[21] The Greek texts are edited in Levison, Texts, and Tromp, Life. For the Latin see Meyer, Vita; for Armenian, Stone, Penitence, and also Stone, Texts, 70-81; for Georgian, the French translation in Mahé, Livre. Only the longer recension of the Slavonic manuscripts has received a critical edition to date: Jagić, Slavische. In 1925 Iordan Ivanov published another manuscript of the longer recension, MS 433 of the National Library in Sofia, which was apparently unknown to Jagić (Ivanov, Bogomilski).

[22] Bunta, Adam and Eve.

[23] Stone, History, 53-58.

[24] The phrase "with which I was clothed" is attested only in some Greek manuscripts, those belonging to the text forms IA and II in Levison's classification (see Levison, Texts, 73).

[25] The phrase "and it was from the same plant of which I had eaten" appears only in the Greek manuscripts belonging to the text forms IA and II (Levison, Texts, 74). However, it is also present in the Armenian, Georgian, and longer Slavonic versions.

[26] The English translation is from Anderson and Stone, Synopsis, 58E. The Greek text is in Levison, Texts, 73-74.

The text identifies the forbidden tree with the fig that provided the leaves for cover after the fall. The identification is also attested in *Testament of Adam* 3,4, composed between the second and fourth century C.E.[27]. The tradition is most probably an interpretive development of Gen 3,6-7, which mentions the protoplasts' donning of fig leaves immediately after their eating from the forbidden tree:

> [6] So when the woman saw that the tree was good for food, and that it was a delight to the eyes, and that the tree was to be desired to make one wise, she took of its fruit and ate; and she also gave some to her husband, and he ate. [7] Then the eyes of both were opened, and they knew that they were naked; and they sewed fig leaves together and made themselves aprons. (Gen 3,6-7)

The proximity of the two references to a tree (the forbidden tree and the fig), the noticeable lack of a differentiation in the story between the two trees, and the unexplained, sudden specificity of "fig" apparently led ancient interpreters to the conclusions that Adam and Eve took leaves from the same fig tree from which they had just taken fruits.

This interpretive process unfolds more clearly in *Genesis Rabbah*, a midrashic collection slightly contemporary and probably related to the Jerusalem Talmud[28]:

> R. Jose said: They [i.e., the fruits of the forbidden tree] were figs. [. . .] [29] A statement from its context (דבר למד מענינו), thus: This may be compared to a royal prince who sinned with a slave girl, and the king on learning of it expelled him from court. He

[27] On the *Testament of Adam* see Robinson, An Examination; idem, Testament (for date see p. 900); Levison, Portraits, 22-28; Stone, History, 85-87, 95-97; de Jonge and Tromp, Life, 83-85.

[28] For general remarks on the probable date of *Genesis Rabbah* see Stemberger, Introduction, 279-280. For contextual issues see Alexander, Pre-Emptive, 230-244; Becker, Texts, 145-60; idem, Die grossen.

[29] Here the translation adds: "He learns the obscure from the explicit". But I have not found this phrase in the most important Hebrew manuscripts.

> went from door to door of the slaves, but they would not receive him; but she who had sinned with him opened her door and received him. So when Adam ate of that tree, He expelled him and cast him out of the garden of Eden; and he appealed to all the trees but they would not receive him. What did they say to him? Said R. Berekiah: 'Behold, a deceiver who deceived his Creator, who deceived his Master!' as it is written, *Let not the foot of presumption come unto me* (Ps 36,12), which means, the foot that presumed against its Creator; *And let not the hand of the wicked shake me* (ib.); i.e. let it not take a leaf from me. But because he had eaten of its fruit, the fig-tree opened its doors and received him, as it is written, *And they sewed fig-leaves together*, etc. (Gen 3,7). Of what species was that fig-tree? R. Abin said: It was the *berath sheva* ʿ, so called because it brought seven (*shivʿa*) days of mourning into the world. R. Joshua of Siknin said in R. Levi's name: It was the *berath ali*, because it brought lamentation and weeping into the world. (*Gen. Rab.* 15:7)[30]

The interpretive process that led to the reading of Gen 3,7 (the fig tree that provides the leaves for cover) into Gen 3,6 (the forbidden tree) is a clarification from context, a common interpretive method in ancient Judaism and Christianity[31]. The context (ענין), as Alexander Samely argues convincingly, "signifies not so much the thematic context as the very different notion of 'textual proximity'"[32]. In other words, ענין is not the context of the story *as a whole*[33], but more specifically an unambiguous phrase/word that explains a related, but ambiguous phrase/word located in

---

[30] Translation from Freedman and Simon, Midrash Rabbah, 123-124. *Genesis Rabbah* is critically edited in Theodore and Albeck, Midrash Bereshit. This edition must be consulted together with Sokoloff, Genesis Rabba, which follows a more reliable manuscript tradition, and idem, Geniza Fragments. See also Visotzky, On Critical Editions, 156, n. 6.

[31] On interpretive methods employed in rabbinic literature in general, see the illuminating study Samely, Rabbinic Interpretation.

[32] Samely, Rabbinic Interpretation, 44.

[33] Stemberger, Introduction, 20.

nearby proximity[34]. In this particular case the fig tree of Gen 3,7 explains the unidentified forbidden tree in the previous verse. It is significant that *Gen. Rab.* 15:7 knows a tradition very similar to the one attested in the *Life of Adam and Eve*; according to both these texts after the fall all the trees refused to comfort Adam and share their fruits with him, save for the fig tree, the tree of his fall.

b. San. 70b reaches a similar interpretation:

> R. Nehemiah said: It [the forbidden tree] was the fig tree, for whereby they transgressed, they were taught to make amends (שבדבר שקלקלו בו נתקנו), as it is written, and they sewed fig leaves together". (b. San. 70b)[35]

The exegetical assumption at work here and in the nearly identical *b. Ber.* 40a[36] is that the instrument of a transgression and the instrument of the ensuing amendment are one and the same. Therefore, if Adam amended through a fig tree, he must have transgressed through the same fig. This seems to be a more particular application of the same interpretive principle as in *Gen. Rab.* 15:7, דבר הלמד מענינו. However, *b. San.* 70b differs from *Gen. Rab.* 15:7 in understanding Adam's covering with fig leaves as amendment for sin and not as the persistence of sin.

b. San. 70b is not the only rabbinic source to interpret the donning of fig leaves as amendments. *b. Eir.* 18b identifies the covering with fig leaves as an atoning ascetical practice:

> R. Meir said: Adam was a great saint. When he saw that through him death was ordained as a punishment he spent a hundred and thirty years in fasting, severed connection with his wife for

---

[34] I go here slightly beyond Samely, who sees this principle being "perhaps more closely linked" to a discourse deixis (Rabbinic Interpretation, 43-44). However, he does concede that what triggers the interpretation is rather "the textual proximity... first, and the deictic opportunities in the textual neighborhood second" (ibidem, 44).

[35] Translation and Hebrew text from Epstein, Talmud.

[36] "R. Nehemiah says it [the forbidden tree] was the fig tree, so that they repaired their misdeed with the instrument of it (שבדבר שנתקלקלו בו נתקנו), as it says, And they sewed fig leaves together". Translation and Hebrew text from Epstein, Talmud.

> a hundred and thirty years, and wore clothes of fig [leaves] on his body for a hundred and thirty years. (b. Eir. 18b)[37]

Intriguingly, just like for Rabbi Meir, for Irenaeus and other early Christian authorities, the covering with fig leaves is a commitment to an ascetic celibate life, at least temporary (cf. *Adv. Haer.* 3.23).[38] The identification of the forbidden tree with the fig from which the protoplasts took their leaves, although not the only rabbinic tradition on the nature of the forbidden tree, also appears in *Gen. Rab.* 19:6, *Eccl. Rab.* 5:11, *Pesikta de-Rav Kahana* 20, *Pesikta Rabbati* 42:1, and *Pirke de rabbi-Eliezer* 20.

The identification of the forbidden tree with the fig is not attested as widely in early Christianity. Partly to blame for this is the fact that the question about the genus of the forbidden tree seems not to have been asked as often among Christians as among the rabbis. Undoubtedly the prevalence of attitudes such as the ones displayed by Augustine and Gregory of Nyssa contributed to this silence. Augustine for one argues against assumptions that the paradisiacal trees were not actual realities, but at the same time to him these realities do not have their actual meaning in themselves, but point to or signify other realities[39]. For all practical purposes, this shifts the interpretive focus away from the *signifiant* to the *signifié*, away from the physical reality of the forbidden tree to its external meaning. Augustine himself has no interest in identifying the genus of the tree, but only in establishing its meaning.

Gregory of Nyssa, on the other hand, mentions in the introduction to his *Commentary on the Song of Songs*, composed probably shortly before his death in 394, that some (τινες) declare that the forbidden tree was a fig. He himself cannot agree with them. He does not take issue with

---

[37] Epstein, Talmud.

[38] See also Tertullian, *De pubicitia* 6.15, *De anima* 38.2. These sources attest to the pre-talmudic origins of this association of the garments of leaves with continence. See also the perceptive remarks in Chadwick, Studies, IX, 43.

[39] He makes the following succinct statement in *De genesi as litteram* 8.4.8: "Aliud quam erant illa omnia significaverunt, sed tamen etiam ipsa corporaliter fuerunt. Et quando a narrante commemorata sunt, non erat illa figurata locutio, sed earum rerum expressa narratio, quarum erat figurata praecessio" (PL 34:375).

the particular genus assignation, but rather with the literalism of the interpretation undergirding this assignation, in other words, with the assumption that the forbidden tree was an actual tree and the fruit was a physical fruit. He himself believes that the tree and its fruit must not be understood literally[40]. Given that he, like Origen, generally associates Judaism (and Hellenism) with literalism[41] and doesn't usually miss an opportunity to express this association, it is safe to assume that the unnamed "some" (τινες) against whom he argues here are other Christians.

Despite these two prominent attitudes[42], early Christianity, as Gregory's diatribe indicates, did speculate on the nature of the forbidden tree and knew the tradition according to which it was the fig of Gen 3,7. The earliest Christian text to identify the forbidden tree as a fig seems to be Methodius of Olympus' *Symposium* 10.[43] The text was most probably composed in the second half of the third century[44]. Methodius finds in the allegory of the trees in Judg 9,8-15 a deliberate allusion to Gen 3,6.

---

[40] Langerbeck, GNO 6, 10 lines 4-6.

[41] See Cohen, Beginnings,190.

[42] The fact that the short passage on the fig tree in Gregory's *Commentary on the Song of Songs* appears in many medieval manuscripts with catenae on Genesis speaks to its popularity. A list of the manuscripts is available in Petit, Catenae, II, 95.

[43] Older studies in general (e.g., Ginzberg, Legends, V, 97), but also recent scholarship (e.g., Pearson, Gnosticism, 46), mistakenly take Tertullian's *Against Marcion* 2.2 to refer to this tradition. The Latin text, from the critical edition by Evans, Tertullian, 90, reads: "Aut quis dubitabit ipsum illud Adae delictum haeresim pronuntiare, quod per electionem suae potius quam divinae sententiae admisit? Nisi quod Adam nunquam *figulo* suo dixit, Non prudenter definxisti me. Confessus est seductionem. Non occultavit seductricem. Rudis admodum haereticus fuit. Non obaudiit, non tamen blasphemavit creatorem, nec reprehendit auctorem, quem a primordio sui bonum et optimum invenerat, et ipse, si forte, iudicem fecerat [a primordio]". *Figulus*, which I placed in italics, was translated in the Ante-Nicene Fathers collection as "fig-tree": "Except that Adam never said to his fig-tree, 'Why hast thou made me thus?'" It is probably this mistranslation that has led to this common mistake in scholarship. I have not found any ancient text in which *figulus* would mean fig tree. Fig tree is commonly *ficus*. *Figulus*, related to the verb *figulo*, to form or shape, means potter (as it does in Vulgate Ps 2,9) or, in the broader usage of Christian texts, maker. The obvious point of the passage is that Adam never tried to place the blame for his mistake on God, his "potter"/"maker".

[44] Musurillo, Methodius, 5-9.

The "sweetness" and the "good fruit" of the fig tree in Judg 9,11 evoke the forbidden tree of the Genesis text, described in similar terms as "good for food" and "a delight to the eyes". Therefore, the tree allegory in Judges, Methodius contends, "likens the fig tree to the commandment (ἐντολή) given to man in Paradise, for after he had been deceived, he covered his nakedness with fig leaves"[45].

In the allegory of the trees in Judg 9,8-15, Methodius continues,

> the fig-tree, as I have said, because of the sweetness and beauty of its fruit, has been taken as a type of the delights of Paradise (ἐν τύπῳ τῆς ἐν παραδείσῳ τρυφῆς); the devil, however, led man astray (ἀποβουκολήσας) and took him captive (ἤγρευσε) by means of his imitations of it (τοῖς ἀντιμίμοις αὐτῆς), persuading him to cover the nakedness of his body with fig leaves, that is, with sensual pleasure from the friction they would cause (διὰ τὸ κνησμῶδες τρυφῇ φιληδόνῳ). (Symposium 10.5)[46]

For Methodius the tree allegory of Judg 9,8-15 is clearly an interpretation of Gen 3,6-7. The point here is that Judg 9,8-15 takes the fig tree as a τύπος of the delight of Paradise, while in Gen 3,6-7 the devil uses "imitations" (ἀντίμιμος) of the fig tree to deceive the first human twice, by "leading him away" and by "taking him captive". Essential to our line of research is this double deception. Clearly by the latter verb Methodius means the clothing with leaves, and by the former, the partaking of the forbidden fruit. Both were done by means of a fig tree, presumably one and the same tree.

There is further meaning in this complex imagery and it hinges on two words τύπος, type, and ἀντίμιμος, imitator, counterfeit. Herbert Musurillo noted decades ago that "Methodius is closest to Origen [whose work he knew very well, we may add] in his allegorism"[47], and, I submit,

---

[45] *Symposium* 10.2. Translation from Musurillo, Methodius, 143; Greek text from Debidour and Musurillo, Méthode, 288.

[46] *Symposium* 10.5. Translation from Musurillo, Methodius, 146; Greek text from Debidour and Musurillo, Méthode, 296.

[47] Musurillo, Methodius, 18.

he uses the first term very much like Origen. Launched into Christian scriptural hermeneutics by Paul (cf. 1 Cor 10,6-11), the word τύπος actually received its classical definition in Origen. As Peter Martens has shown, more often than not the term is misread in Origenian studies as an antithesis to allegory[48]. Rather, Martens' close analysis of Origen evidences that for the Alexandrian, who uses Paul extensively on the issue of hermeneutics, the term τύπος

> has a positive connotation, i.e., the figure in question, be it a person, place, or thing, indicates another higher reality, what Origen invariably terms the ἀλήθεια… The idea is that Scripture is composed in a manner symbolic of another (higher) reality.[49]

Τύπος is then best understood as that of which the Scripture, as a fundamentally symbolic text, is made. For Origen the text of the Scripture is a series of τύποι. It follows that the meaning of it, the ἀλήθεια, is carried deep within the τύποι and is retrievable only by means of ἀλληγορία. Similarly, Methodius' point here is that the fig tree of Judg 9,8-15 is the τύπος for the delights of Paradise. But what is Methodius trying to say by ἀντίμιμος? The term means imitation, counterfeit copy, and feeds Methodius' point about diabolical deception, which continues with a second example of deception as follows:

> Again, those who were saved from the Deluge by the wine of spiritual joy he made fun of, getting them drunk with a drink that resembled (ἀντιμίμῳ) the other, stripping man naked of his virtue.[50]

Methodius understands that his point is difficult and promises clarity.

> But what I am saying will become clearer as I go on. The power that is set against us always tries to imitate (μιμεῖται) the outward forms (σχήματα) of virtue and righteousness, not to encourage

[48] Martens, Revisiting, 283–317.

[49] Ibid., 300, 302.

[50] *Symposium* 10.5. Translation from Musurillo, Methodius, 146; Greek text from Debidour and Musurillo, Méthode, 296.

> their practice, in truth (κατὰ ἀλήθειαν), but for the purpose of hypocritical deceit. He is outwardly made up with the artifices of immortality, that he may entice to death those who are trying to escape death. Thus he would like to be taken for a fig tree or a vine and bring forth sweetness and joy, transforming himself into "an angel of light" (2 Cor 11,14), beguiling many with a façade of piety.
>
> Thus in Scripture we find two sorts of fig trees and vines: "figs that are good, very good, and the bad figs, very bad" (Jer 24,3); and "wine that may cheer the heart of men" (Ps 103,15), as well as a wine that "is the wrath of dragons and the wrath of asps, which is uncurable" (Deut 32,33). But ever since chastity established her reign over men, the error was exposed and crushed, and Christ the Archvirgin put it to flight. But now that chastity gained control over mankind, the true olive and the true fig (ἡ ἀληθινὴ συκή) and the true vine bring forth their fruit, as also the prophet Joel teaches us (Joel 2,21-23).[51]

It is now clear that ἀντίμιμος is like a negative ἀλήθεια, to use Origen's vocabulary. The deceit uses the same outward appearances (σχήματα), which we could call τύποι, and makes them lead to a counterfeit truth, to ἀντίμιμος.

But Methodius has subtly moved here from reading a parable (Judg 9,8-15) to reading real life, first Adam's actions in Paradise, then the postdiluvian drunkenness of Noah. Methodius is no longer offering a mere hermeneutics of texts, but also of life, of reality. Methodius reads a text that does not simply explain another text, but one which rather explains a fundamental and ongoing reality—diabolic deceit. The devil corrupts reality and turns it it into fake types, imitations of the authentic ones, which deceitfully carry the human being to the unreal truth of sin.

It is possible that another early Christian identification of the forbidden tree with the fig occurs in Epiphanius' *Ancoratus*, composed in

---

[51] *Symposium* 10.5. Translation from Musurillo, Methodius, 146; Greek text from Debidour and Musurillo, Méthode, 296.

374[52]. In a refutation of Origen's non-physical understanding of paradise, Epiphanius lists all the things and beings in paradise mentioned in Genesis 2 and 3:

> If therefore there is no sensible paradise, there is no spring; if there is no spring, there is no flowing water; if there is no flowing water, there are no four fivers; if there is no Phison, there is no Geon and there is no Tigris; if there is no Tigris, there is no Euphrates; if there is no Euphrates, there is no fig tree, no leaves, no Adam, no eating, no Eve (εἰ οὐκ ἔνι Εὐφράτης, οὐκ ἔνι συκῆ, οὐκ ἔνι φύλλα, οὐκ ἔνι Ἀδάμ, οὐκ ἔνι <τὸ> φαγεῖν, οὐκ ἔνι Εὔα); if there is no Eve, there is no eating from the tree; if there is no eating from the tree, there is no Adam; if there is no Adam, there are no people, but then truth is a tale and all are allegories. (Epiphanius, Ancoratus 58:7)[53]

The peculiar word order in the phrase "no fig tree, no leaves, no Adam, no eating, no Eve" suggests that Epiphanius, just like Methodius, takes the fig tree to be the tree from which the protoplasts took both the forbidden fruit and the leaves to cover themselves after the fall.

The Medieval Greek catenae on Genesis[54] contain a short commentary on the forbidden tree, attributed in some manuscripts to Theodoret of Cyrus and in others to Theodore of Mopsuestia[55]. The text appears also in some manuscripts of Theodoret's *Questions on the Octateuch* and it is printed in the earliest editions of Theodoret's work[56]. In 1948 R. Devreesse challenged the

---

[52] For a recent comprehensive introduction to Epiphanius' life and works see Williams, The Panarion, xiii-xxxiii.

[53] My translation of the Greek text from Holl, Epiphanius.

[54] The only comprehensive editions are those of Petit, Catenae, and idem, La chaîne.

[55] The fragment is printed in Petit, Catenae, II, 99-100 (#96); PG 80:125B-C (inserted into Theodoret of Cyrus' *Questions on the Octateuch: Genesis* 28 with the attribution ΘΕΟΔΟΡΟΥ); PG 66:640B-C (as part of Theodore of Mopsuestia's *Commentary on Genesis* from *Catenae Nicephori*). The manuscripts are listed in Petit, Catenae, II, 99. The oldest seem to date from the ninth century: Petit, Catenae, II, XXI-XXIV.

[56] For the early editions of Theodoret's *Questions on the Octateuch* that contain the text on the forbidden tree see Petruccione and Hill, Theodoret of Cyrus, lvii-lxvi.

attribution to Theodoret and suggested that the text most probably belongs to Theodore of Mopsuestia[57]. Subsequent research has generally accepted Devreesse's proposals and the text was excluded from Theodoret's *Questions on the Octateuch* in subsequent editions[58]. The text professes the idea that the forbidden tree was a fig and finds textual support for it. The first half of it reads:

> When, sewing the leaves together, they heard the voice of God walking, they hid under the tree, quite clearly not another, but the one from which they sewed the leaves. This was the one that they had received the commandment about. As the prophet says, "they hid themselves in the middle of the woods of paradise" (Gen 3,8). Having eaten of it, they sewed the leaves together, because of the shame that came over them for their nakedness. These were fig leaves (Gen 3,7). Undeniably then the tree about which they had received the commandment was a fig. (Theodore of Mopsuestia, Commentary on Genesis)[59]

The text seems to use an exegetical principle similar to the rabbinic מענינו דבר למד: the forbidden tree can be identified with the only other tree mentioned in the immediate context, the fig tree. Support for this exegetical move is found in the biblical text itself. The interpretive logic runs as follows: since Adam and Eve hid right after taking leaves from the fig tree (3,7), they must have hidden under the fig tree. Therefore, the fig tree must have been then in the middle of paradise, since, according to Gen 3,8, Adam and Eve hid in the middle of paradise. Furthermore, since, according to Gen 3,3, the forbidden tree was in the middle of paradise, the fig tree must have been the forbidden tree.

---

[57] Devreesse, Essai, 21, n.4.

[58] Petit is convinced that the text is not Theodoret's, but she is more cautious about the attribution to Theodore (Petit, Catenae, II, CIV). The text that traveled in the Middle Ages under the title *Theodoret's Questions on the Octateuch* is now commonly viewed as incorporating the work of other Christian authorities. For this see Petit, Catenae, II, LVIII-LXV; Petruccione and Hill, Theodoret of Cyrus, lvii-lxxiii. The latest critical editions of Theodoret's *Questions* without the text discussed here are Petruccione and Hill, Theodoret of Cyrus, and Fernández Marcos and Sáenz-Badillos, Theodoreti Cyrensis.

[59] My translation of the Greek text in Petit, Catenae, II, 99-100.

The tradition that Adam and Eve hid *under* the fig tree is an exegetical development that departs from the biblical text. According to Gen 3,8 Adam and Eve hid "among (MT בתוך/ LXX ἐν μέσῳ) the trees of the garden" and not *under* any specific tree. The exegetical development is quite early and widespread. It is already attested in the first-century CE *Apocalypse of Abraham* 23:6, in which Adam and Eve stand "under a tree"[60]. Adam also hides under a fig tree in the Gnostic *Testimony of Truth* 46:22[61] and *Pirke de rabbi-Eliezer* 20[62]. The shorter Slavonic and the Romanian recensions of the *Life of Adam and Eve* make the same exegetical assumption. The Romanian, which here does not differ from the shorter Slavonic in significant ways, reads:

> And after I ate my heart was violently troubled and all the leaves of the trees fell on my side (of paradise). I went under the tree from which I had eaten… And our eyes were opened and we saw ourselves naked and uncovered. And our hearts burned with desire. And it so happened that all the leaves fell from all the trees that were in paradise. Only those of the fig tree did not fall. And we sewed some of its leaves and made garments and covered ourselves. (Romanian Life of Adam and Eve)[63]

The Romanian version suggests that the forbidden tree, under which Eve hides, is also the fig tree from which the protoplasts take leaves[64].

The argument in the second half of the passage in *Theodore* of Mopsuestia's *Commentary on Genesis* is more complex and the argument is somewhat elusive:

> But some do not accept this—due, it seems to me, to a twofold simplicity—supposing that it is necessary that the tree be

[60] Rubinkiewicz, Apocalypse of Abraham, 700.

[61] See translation in Robinson, The Coptic Gnostic Library, III, 161.

[62] Friedlander, Pirkê, 166.

[63] This is my translation of the Romanian manuscript BAR 469 (the library of the Romanian Academy).

[64] The motif of seating under a fig tree occurs often in early rabbinic (e.g., *Gen. Rab.* 62:2) and Christian (e.g., John 1,48) literature. The possibility of this leitmotif carrying Adamic connotations must be ascertained individually for each occurrence.

> something different (καινόν τι), and do not take into account that it is not by the nature of the tree (τῇ ποιότητι τοῦ ξύλου), neither by the novelty of the food (τῇ καινότητι τῆς βρώσεως) that sins are judged, but by the giving of the commandment (τῇ δόσει τῆς ἐντολῆς), the transgression of which, through whatever it may be, has a matching reproof (ἴσην… τὴν μέμψιν). (Theodore of Mopsuestia, Commentary on Genesis)[65]

The key to the passage lies in the meaning of ἴσην…τὴν μέμψιν. The nature of the "equality" between reproof and transgression, which is not immediately clear[66], becomes evident only through the symmetry of the argument. The second half of the sentence–"[they] do not take into account that it is not by the nature of the tree, neither by the novelty of the food that sins are judged, but by the giving of the commandment, the transgression of which, through whatever it may be, has a matching reproof"–clearly explains and answers the first half–"[they] do not accept this [teaching] supposing that it is necessary that the tree be something different". It is now obvious that the phrase "matching reproof" (ἴσην…τὴν μέμψιν) addresses the assumption that the forbidden tree is "something different" (καινόν τι). The argument here is that the instrument of the punishment will also be the instrument of the transgression. The second half of the sentence actually discusses instruments of transgression, or rather instruments by which a transgression is identified as such, hence the use of datives[67]. This point mirrors closely the talmudic opinion נתקנו שבדבר שקלקלו בו noted above. The argument is that the primeval deed of Adam was deemed a transgression (this is the meaning of κρίνεται here) not because of the quality or nature of the tree that Adam ate from, neither because of the fruit, but simply because it transgressed a commandment. For the author of this text, most probably Theodore of Mopsuestia, the

---

[65] My translation of the Greek text in Petit, Catenae, II, 99-100.

[66] This is why the Latin translator in PG takes ἴσην τὴν μέμψιν to be about equality in significance: *cujus transgressio quantulacunque pari reprehensione digna est* (PG 80:126C).

[67] This is also, I believe, the meaning of the elusive ἐφ᾽ ὅτου at the end of the second sentence and I indicated its instrumental connotation in translating "through whatever".

ones who do not perceive the obvious lexical connections in the biblical text and the logical symmetry between punishment and transgression are guilty of twofold un-sophistication (εὐήθεια).

The same argument resurfaces in strikingly similar vocabulary in the sixth century *Commentary on the Octateuch* by Procopius of Gaza:

> Therefore, not bearing the noise, they hid under the tree about which they received the commandment and from which they also ate. This is made clear when it says: "in the middle of the woods of paradise" (Gen 3,8). As soon as they ate they, feeling the sensation of shame in nakedness, girded themselves, culling leaves from it. It's said that it was the fig tree and not some different tree, as some declare foolishly. For not the nature of the tree holds the transgression, but the giving of the commandment. (Procopius of Gaza, Commentary on the Octateuch: Genesis)[68]

In the introduction to the *Commentary* Procopius admits that his work is a compilation[69]. Recent scholarship has evidenced the great extent to which the commentary simply reworks earlier texts[70]. The compilatory nature of the text is obvious in the above quote, which is most probably a rephrasing of Theodore's text analyzed above.

The texts analyzed here, drawn from such varied cultural contexts and periods (rabbinic, pseudepigraphic, patristic, and Gnostic) and show-

---

[68] My translation of the Greek text in PG 87/1:197A. Procopius' *Commentary* has only two outdated editions: Mai, Classicorum, 1-347, based on the *Vat. gr.* 1441 (16th century), and PG 87/1. The PG text from col. 21 to col. 365A follows Mai's text, with the sole exceptions of the bracketed fragments, which are taken from *Catenae Nicephori/Catena Lipsiensis*, published in 1772-1773 in Leipzig. From col. 365A the PG edition follows only *Catenae Nicephori/Catena Lipsiensis*. *Catenae Nicephori/Catena Lipsiensis* is a compilation of two different manuscripts, one from Athens, the other *Munich gr.* 358. Its value is limited. Petit considers *Munich gr.* 358 as the best and oldest manuscript (Petit, Catenae, I, XXI, XXXI).

[69] PG 87/1:21A-23A.

[70] For recent discussions on Procopius' use of sources see ter Haar Romeny, Procopius of Gaza, 173-190; Petit, Fragments, 349-354; Dorival, La postérité, 209-226. Several lists of texts that Procopius shares with Greek catenae are available in Petit, Catenae, I, 310-316; idem, La chaîne, I, 329-333; II, 242-246; III, 411-418; IV, 493-500.

ing an unusual degree of concurrence in both exegetical principles and actual interpretive insights indicate a widespread Adamic lore centered on the tree of the fall. An essential question is: how far back in time does this lore go? The evidence provided here seems to converge on the first century C.E., the time of the composition of the fig-tree pericope. Yet, in an earlier article I argued that the prominence of tree language in the understanding of Adam and humanity in general goes back at least to Daniel 4[71]. Elsewhere I have suggested that Adamic traditions become prominent after the Babylonian conquest and undergird Ezekiel 28[72]. Also recent studies have shown the prominence of Adamic tradition among the Qumran community and other pre-Christian Jewish sources[73].

This widespread Adamic tradition brings into clearer focus the Gen 3,6-7 reverberations of our pericope. Through several of its elements, some of which function as obvious "textual irritants" (which I will explain below), the pericope echoes Gen 3,6-7 in a contrasting or reversed manner. First, Jesus' unsatisfied hunger, which is odd to begin with, as I mentioned above, contrasts sharply with Gen 3,6, a story of eating in which hunger plays no role whatsoever[74]. The inverse parallelism with Gen 3,6-7 is only highlighted by what the two stories do share, namely

---

[71] Bunta, The Mesu-Tree, 364-384. See also Levison, Portraits, for a review of the earliest Adamic texts.

[72] Bunta, Yhwh's Cultic Statue, 222-241.

[73] Fletcher-Louis, All the Glory.

[74] Donald A. Hagner has argued convincingly that there is a subtle parallelism in Matthew between 21,18-22 and 4,2-4 (Matthew, II, 605). For example, Jesus' desperation is highlighted by his reaction to the tree's barrenness and contrasts sharply with his refusal in Mt 4,2-4 to use his powers to gratify his hunger during his temptation. Also, Mt 4,2-4 is the only other passage in Matthew in which Jesus is described as hungry. The temptation narrative as a whole evokes major elements of Adamic traditions, particularly as extant in the *Life of Adam and Eve* corpus. First, Jesus fasts for 40 days, as does Adam in the *Life of Adam and Eve* literature. Second, the first of Jesus' temptations is food. Not only was food the object of Eve's first temptation, but, according to the Latin, Armenian, and Georgian texts of the Adamic corpus (9:4-5), food is also the first thing with which Satan tempts Eve the second time. Third, there is a subtle (and reversed) parallelism between Satan's refusal to worship Adam in the Adamic story of the fall of Satan (cf. the Latin, Armenian, and Georgian *Life of Adam and Eve* 12-17)

the motif of quest or desire. In the no-hunger Genesis story the object of desire turns out to be too easily available, and in the hunger Gospel story the object is not available at all.

Second, both Mark and Matthew stress that the fig tree had "nothing but leaves". The phrase, as France notes, "stands out as a surprisingly emphatic way of saying 'no fruit'"[75]. The emphasis creates another sharp contrast with the appealing fecundity of the tree in Gen 3,6. Furthermore, the second reference to "leaves" in the pericope, a strong textual irritant as a detail the story does not need, naturally takes the reader back to the fig leaves of Gen 3,7. The same דבר הלמד מענינו reading strategy has already been found at work both in other Christian and in Jewish interpretations of Genesis 3.

Third, Davies and Allison note perceptively that the mention of leaves in the gospel pericope "means that the tree's appearance is deceptive: the leaves should be a sign of fruit"[76]. Similarly, France states succinctly that the tree "offered promise without fulfillment"[77]. A parallel imagery of deception plays out in Gen 3,6-7: the fecund tree does not deliver that for which it looks promising. The deception continues in the protoplasts' postlapsarian life, according to the Adamic traditions behind the *Life of Adam and Eve* corpus. In these texts there is a sharp contrast between the fig tree's willingness to share its leaves with Adam and Eve and the fact that the fig tree does not yield any food to the starved protoplasts. In this context, the fig tree's offering of leaves is emphatically contrasted with the most pressing need of the first humans for food[78]. The parallelism of this tradition with our pericope is striking.

Finally, Jesus' curse, as worded in both Mark and Matthew, μηκέτι εἰς τὸν αἰῶνα ἐκ σοῦ μηδεὶς καρπὸν φάγοι, is odd in at least three aspects:

---

and Satan's request in the gospel story that Jesus worship him. The Latin and Georgian versions of the fall of Satan add that Satan believes that Adam should bow down to him.

[75] France, Matthew, 792.

[76] Davies and Allison, Matthew, 151.

[77] France, Matthew, 792.

[78] Scholars have previously noted that food and hunger play a major role in the *Life of Adam and Eve* corpus. E.g., Stone, The Fall, 55; Stone, Penitence, 430, xiii-xiv.

first, it mentions the fruit (καρπός) that the tree does not have in the first place; second, it implies that someone did eat from the tree before (cf. μηκέτι), which is never assumed in the rest of the storyline; third, the curse is realized beyond its wording: the fig tree is withered from its roots (ἐξηραμμένην ἐκ ῥιζῶν). All of these unusual elements—the unexpected and emphatic reference to "fruit", the implication that someone did eat from the fig tree before (implication that goes beyond the storyline of the pericope), and the use of μηδείς—allude to Adam's eating of the forbidden fruit of paradise. Furthermore, the withering of the tree being first and foremost realized in a complete loss of leaves echoes the covering of the protoplasts with the leaves of the fig tree and it stands in an intriguing parallelism with the tradition found in the *Life of Adam and Eve* according to which the trees of paradise withered after the fall, with the exception of the fig tree.

Ancient interpretations

Ancient interpreters have not missed the Genesis reverberations of the pericope. One of the earliest references to the gospel story appears in the *Refutation of All Heresies*, an early third century work commonly attributed to Hippolytus of Rome[79]. The author illustrates the Docetist understanding of God with a comparison to a fig tree. Within this context he presents an intriguing reading of the Mark-Matthew narrative:

> (The Docetæ maintain) that God is the primal (Being), as it were a seed of a fig-tree, which is altogether very diminutive in size, but infinite in power. (This seed constitutes, according to the Docetæ,) a lowly magnitude, incalculable in multitude, (and) labouring under no deficiency as regards generation. (This seed is) a refuge for the terror-stricken, a shelter of the naked (γυμνῶν σκέπην), a veil for modesty (αἰσχύνης ἐπικάλυμμα), (and) the sought-for produce (καρπὸν ζητούμενον), to which

[79] On Hippolytus and the corpus attributed to him, see Cerrato, Hippolytus, and Brent, Hippolytus.

> He came in search (for fruit), he says, three times, and did not discover (any). Wherefore, he says, He cursed the fig-tree, because He did not find upon it that sweet fruit (γλυκὺν ἐκεῖνον καρπὸν)—the sought-for produce (καρπὸν ζητούμενον). (Refutation 8.1)[80]

The text merges the cursing of the fig tree in Mark and Matthew with the parable in Luke 13,6-9, which mentions a seeking of figs over three consecutive years, but in which no cursing takes place. Moreover, the description of the fig tree as "a shelter of the naked" and "a veil for modesty" alludes to the garments of fig-leaves that Adam dons after the fall in order to cover his nakedness (cf. Gen 3,7), but it does so in markedly ascetical terms, similar to the vocabulary we found in *b. Eir.* 18b and Irenaeus' *Adv. Haer*. 3.23. Given this allusion, I would suggest that the "sought-for fruit" (καρπὸν ζητούμενον) refers both to the pericope of the cursing of the fig tree and to the forbidden tree of paradise, highlighting the very parallelism between the two stories through the desire motif that I noted above.

Other early sources place the consonances between the cursing of the fig tree and Genesis 3 in even clearer focus. For example, the fourth century Ephrem writes in his *Commentary on the Diatessaron*:

> When Adam sinned and was stripped of the glory in which he had been clothed, he covered his nakedness with fig leaves. Our Savior came and underwent suffering in order to heal Adam's wounds and provide a garment of glory for his nakedness. He dried up the fig tree in order to show that there would be no longer any need of fig leaves to serve as Adam's garment, since Adam had returned to his former glory, and so no longer had any need of leaves or garment of skin. (Commentary on the Diatessaron 16.10)[81]

---

[80] Translation from ANF. I consulted the Greek text in Marcovich, Hippolytus.

[81] Translation from Brock, St. Ephrem, 69. Ephrem's *Commentary on the Diatessaron* has two modern translations: French (Leloir, Ephrem) and English (McCarthy, Saint Ephrem's). For a recent presentation of the extant manuscripts, see Lange, Portrayal, 1-4.

For Ephrem the meaning of the cursing of the fig tree is the stripping of Adam's fig leaves and the recovery of the garments of glory lost in the fall. For Ephrem the fig leaves of both Genesis 3 and the gospel pericope stand for the condition of postlapsarian humanity, an idea that he expresses again in *Hymns on Paradise*: "he [Adam] became like the fig tree, being clothed in its vesture: Adam, like some tree, blossomed with leaves" (*Hymns on Paradise* 12.10)[82]. In stripping the tree-Adam of leaves, which for Ephrem are both the leaves of Genesis 3 and of our pericope, Christ returned humanity to its prelapsarian state.

Gregory of Nyssa shows the same sensitivity to the parallelism between our pericope and Genesis 3 and offers a similar interpretation:

> You cursed, and blessed; You banished us from Paradise, and recalled us; You stripped off the fig-tree leaves (ἐξέδυσας τὰ φύλλα τῆς συκῆς), an unseemly covering, and put upon us a costly garment. . . (In diem luminum/In baptismum Christi oratio)[83]

Although the cursing of the fig tree story is not mentioned explicitly, the expression "you stripped off the fig-leaves" is a clear allusion to it. Gregory's interpretation, like Ephrem's, intends to make sense of the problems inherent in the gospel narrative.

A similar interpretation of the cursing of the fig tree appears in Cyril of Jerusalem's *Catechetical lectures*:

> At the time of the sin Adam and Eve clothed themselves with fig leaves; consequently Jesus made the fig tree the last of His signs. When He was about to go to His passion, He curses the fig tree—not every fig tree, but that alone, *due to the typos* (οὐ πᾶσαν συκῆν, ἀλλ' ἐκείνην μόνην διὰ τὸν τύπον)—saying, "May no one ever eat fruit of thee henceforth forever" (Mark

---

[82] Brock, St. Ephrem, 164. For a fuller exposition of Ephrem's understanding of the fig leaves, see Brock, The Holy Spirit, 48-52.

[83] Translation from NPNF. Greek text in Heil, GNO 9.1, 221-242, here p. 241. For a succinct recent introduction to Gregory's life and works see Silvas, Gregory of Nyssa,1-57.

> 11,14). Let the doom be cancelled. Because of old they clothed themselves with fig leaves, He came at a season when fruit is not found on the tree. Who is unaware that in winter the fig tree does not bear fruit, but is clothed in leaves only? Was Jesus ignorant of that which all know? No, but though He knew, He came as though He were seeking, not unaware that He would not find, but making *the typos of the curse* (τὸν τύπον τῆς κατάρας) apply only to the leaves. (Catechetical lectures 13:18)[84]

The passage is quite straightforward, but it necessitates an explanation. I have corrected the translation in the words in italics. The translation used here has in those two instances "for the sake of the figure" for διὰ τὸν τύπον and respectively "the figurative curse" for τὸν τύπον τῆς κατάρας. This, I find, is a serious misreading of the word τύπος. Based on the elucidation of this term offered above, what Cyril of Jerusalem is saying here is that the cursing of the tree is a τύπος that points to ἀλήθεια. In cursing the fig tree, which, he remarks, means specifically a loss of leaves (as we noted above), Jesus presents us with a τύπος whose ἀλήθεια is "the cancellation of the curse".

It is only proper to complete this review of ancient interpretations of the pericope with Methodius, who captivated much of the first part of this paper. Toward the end of his interpretation of Judg 9,8-15, interpretation which I analyzed above at some length, he says the following:

> The true vine and the true fig tree were not yet able to afford us (ἡμῖν) the nourishment that would give us life; whereas the false fig tree blossomed with all kinds of flowers to deceive men. But when the Lord dried up those false and spurious trees, saying to the bitter fig tree, "May no fruit grow on thee henceforth forever" (Mt 21,19), then those that were true fruit-bearing trees flourished and blossomed with "food unto justice" (Joel 2,23).[85]

---

[84] Translation, with corrections of mine in italics, from Stephenson and McCauley, The Works,16. Greek from Reischl and Rupp, Cyrilli Hierosolymorum.

[85] *Symposium* 10.5. Translation from Musurillo, Methodius, 147; Greek text from Debidour and Musurillo, Méthode, 298.

Methodius' perception of the role deceit plays in the pericope of the cursing of the fig tree is noteworthy. Just earlier in his interpretation he found the same deceit in Gen 3,6-7. Methodius sees in the curse the end of the power of ἀντίμιμος: the fig tree of Gen 3,6-7 is dead, the deceit is undone, the world becomes true, authentic, affording "us" life.

Methodius' ascetical interpretation of the pericope ultimately works itself out in the reader, who discovers himself/herself as having been the ultimate target of the reading and interpretive process all along; the accurate perception of both text and world as τύποι replete with ἀλήθεια is a self-discovery.

Final thoughts

There is almost universal agreement among ancient and modern interpreters that the story of Mk 11,12-14.20-25/Mt 21,18-22 contains several atypical elements and that these are best taken as markers of a symbolic meaning. Yet, this is where the consensus between the ancient and the modern interpreters stops. While the former perceived clear Adamic traditions in this symbolism, the latter see no such things. The question arises: Why such contrast? Where does this parting of the ways come from? By way of concluding this study, I would venture a response.

Modern voices extract the symbolism exclusively from the broader context of the pericope and are generally quite oblivious to other ways in which the text could work. Such broader-context readings at best detect the meaning that the passage receives from its final narrative context. Yet, this approach presents obvious shortcomings. For one it cannot account for the possible verbal transmission of the story either by itself or within entirely different contexts. If the *Gospel of Thomas* is any indication for the early transmission of the Gospel stories and sayings as self-standing *logia*, and a growing number of scholars would argue that it is[86], and if the verbal transmission of the Gospel (and by this I do not mean a book, but a message) cannot be overestimated, as more recent research has em-

[86] See especially DeConick, Recovering.

phasized[87], it is reasonable to assume that at least one central meaning of the cursing of the fig tree is present within the story itself, not by links to any broader narrative, but by intertextuality. In other words, the meaning of the text lies in its connection to other texts.

Second, somewhat impaired by these narrative interpretive practices (which are due, in my opinion, to hermeneutical mindsets and reading practices and sensitivities originating in the 18th century offices of German universities),[88] the modern readings of our pericope are insensitive to how an ancient text is built. Essentially, the ancient reading strategies exposed above were also composition strategies. The ancients wrote like they read, or more specifically, they wrote based on how they first read; and this primacy of reading is significant.

My point is not that texts function insularly, but on the contrary, I contend that texts function very much like cultures. Not only do texts reach other texts as the "always-already-read," that is, "through the sedimented reading habits and categories developed by… inherited interpretive traditions"[89], but they also exist in relation to each other as "nodes within networks"[90]. Moreover, to take Michel Foucault's idea further, a text is inasmuch a product of a network as a producer of a network. This means that texts exist in the more fluid and inclusive shape of textual networks or cultures. To apply to texts an insightful analysis commonly applied to cultures, a text is a transcultural "contact zone", a place where "disparate cultures meet, clash, grapple, with each other"[91]. Of course, one must keep in mind that there is no such thing as pure cultures; for this reason all texts, just like all cultures, are "contact zones" of other

[87] See particularly Bauckham, Jesus.

[88] These hermeneutical mindsets, which amount to the destruction of the traditional Scripture, are exposed by the wonderful study of Legaspi, The Death of Scripture.

[89] Jameson, The Political Unconscious, ix-x.

[90] "The frontiers of a book are never clear-cut: beyond the title, the first lines and the last full stop, beyond its internal configuration and its autonomous form, it is caught up in a system of references to other books, other texts, other sentences: it is a node within a network... The book is not simply the object that one holds in one's hands. . . Its unity is variable and relative" (Foucault, Archaeology, 25-26).

[91] Pratt, Imperial Eyes, 181.

texts/cultures. It follows then that the act of reading is always a form of inculturation. Texts are best "read" both in and through the cultures that produced them and in and through the cultures that they produce. What I hope to have achieved in this paper is to show that our pericope is a culture deeply formed by Adamic traditions, a culture in which the figure of Adam looms large and therefore one which reverberates with strong Adamic overtones.

Given this culture nature of texts, the earliest interpreters are in a privileged position to detect these overtones, which undergird a text beneath all of its obvious elements to which far-removed cultures can only hope to have a limited access. I would submit that this is the primary reason for which, as Allison over-cautiously notes, "their exegesis…. sometimes hits a target that we have missed"[92].

More recent scholarship has unveiled the "textual irritant" as the common hinge for such undergirding[93]. Briefly put, these are textual oddities–either odd formulations or glaring omissions–that elicit from the reader particular attention and point the reader to deeper meanings and complex intertextualities. In other words, this is exactly the meaning of *typos* that I submitted above. Two things are of note here. First, these "irritants" were not only reading strategies, but also writing strategies, as I just pointed out. In other words, they are not simply perceived in or projected into the text from without, but are placed within the text by the author. Second, it is precisely at "textual irritants" that modern historical-critical exegesis is set up to fail, as it is fundamentally based on the conviction that, with all the historical data in place, a text can be figured out at its face value, as a text[94]. By contrast, the ancients

---

[92] Allison, Studies, 131.

[93] To my knowledge the term was first proposed by James Kugel (see especially his In Potiphar's House). For more on this device see Boyarin, Intertextuality; Stern, Midrash, 132-61.

[94] To put it more bluntly, historical criticism is predicated on the intellectualist belief (and belief it is) that it can "really" understand what the Bible says once it reads it. I use quotation marks because my words draw on the tongue-in-cheek statement of *Dei Verbum*, "the interpreter of the Sacred Scriptures… ought to investigate carefully what the

> view the Bible as fundamentally elliptical; it said much in a few words and often omitted essentials, leaving the full meaning to be figured out by readers alert to the tiniest irregularities in the text. The process of fully understanding a biblical text thus consisted of bringing out all possible nuances implied in the precise wording of each and every sentence. With regard to biblical narrative, this often meant "deducing" background details, conversations, or even whole incidents that were not openly stated in a narrative text, but only suggested by an unusual word, an apparently unnecessary repetition, an unusual grammatical form, and so forth.[95]

In a few words, the observer becomes participant, the reader becomes author. This is the ultimate fundament of ancient hermeneutics, both Jewish and Christian. And by contrast this foundation of ancient hermeneutics brings the ultimate shortcoming of modern historical criticism into the clearest focus: what it misses in its very act of interpretation is the interpreter.

Our pericope, as I hope to have shown, presents many such textual irritants, to list only the most significant: Jesus' "hunger" (which, as I pointed above, is odd and unusual), his irrational quest for figs when "it is not the season for figs", the emphasis that the fig tree had "nothing but leaves" (an odd, circumlocuting way of saying "had not fruits"), and Jesus' oddly worded curse "May no one ever eat fruit from you again". To extrapolate Kugel's insight, it is precisely at these points of the pericope that modern historical-critical exegesis is set up to fail. Yet, it is precisely these textual irritants that form the very pillars of the entire structure of the text.

All these textual irritants in our pericope, I have argued here, suggest that the story reverses Gen 3:6-7 and presents Jesus as recovering Adam's original state. The earliest interpreters, unsurprisingly, did not miss these Adamic reverberations of the text.

---

hagiographers *really* intended to mean" (interpres Sacrae Scripturae… attente investigare debet, quid hagiographi *reapse* significare intenderint). My translation of the official text from http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/.

[95] Kugel, In Potiphar's House, 3-4.

Bibliography:

Alexander, P.S., Pre-Emptive Exegesis: Genesis Rabbah's Reading of the Story of Creation, in Journal of Jewish Studies 43 (1992), 230-244.

Allison, D.C., Studies in Matthew. Interpretation Past and Present, Grand Rapids 2005.

Anderson, G.A., and Stone, M.E., A Synopsis of the Books of Adam and Eve, Atlanta 1999.

Bauckham, Richard, Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony, Grand Rapids/Cambridge 2006.

Becker, H.-J., Texts and History: The Dynamic Relationship between Talmud Yerushalmi and Genesis Rabbah, in S. J. D. Cohen (ed.), The Synoptic Problem in Rabbinic Literature, Providence 2000, 145-60.

Idem, *Die grossen rabbinischen Sammelwerke Palästinas. Zur literarischen Genese von Talmud Yerushalmi und Midrash Bereshit Rabba, Tübingen 1999.*

Böttrich, C., Jesus und der Feigenbaum. Mk 11:12-14, 20-25 in der Diskussion, in Novum Testamentum 39 (1997), 328-359.

Boyarin, D., Intertextuality and the Reading of Midrash, Bloomington 1990.

Brent, A., Hippolytus and the Roman Church in the Third Century: Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop, Leiden 1995.

Brock, S., St. Ephrem the Syrian. Hymns on Paradise, Crestwood 1998.

Idem, The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition, Syrian Churches Series 9, Poona 1979.

Bunta, S., Adam and Eve, Life of, in Encyclopedia of the Bible and Its Reception I, 339-341.

Idem, The Mesu-Tree and the Animal Inside: Theomorphism and Teriomorphism in Daniel 4, in B. Lourie and A. Orlov (eds.), The Theophaneia School, Sankt Petersburg 2007, reprinted Piscataway 2009, 364-384.

Idem, Yhwh's Cultic Statue after 597/586. B.C.E.: A Linguistic and Theological Reinterpretation of Ezekiel 28:12, in Catholic Biblical Quarterly 69.2 (2007), 222-241.

Chadwick, H., Studies on Ancient Christianity, Aldershot 2006.
Cohen, S. J. D., The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties, Berkeley 2001.
Cotter, W. J., For It Was Not the Season for Figs, in Catholic Biblical Quarterly 48 (1986), 62-66.
Davies, W.D., and Allison, D. C., Matthew 19-28. London 2004.
Debidour, V.-H., and Musurillo, H., Méthode d'Olympe. Le banquet, SC 95, Paris 1963.
DeConick, April, Recovering the Original Gospel of Thomas. A History of the Gospel and its Growth, London 2005.
de Jonge, M., and Tromp, J., The Life of Adam and Eve and Related Literature, Sheffield 1997.
de Q. Robin, A., The Cursing of the Fig Tree in Mark XI: A Hypothesis, in New Testament Studies 8 (1961-1962), 276-281.
Derrett, J. D. M., Fig Trees in the New Testament, in The Heythrop Journal 14 (1973), 249-265.
Devreesse, R., Essai sur Théodore de Mopsueste, Vatican 1948.
Donahue, J.R., and Harrington, D., The Gospel of Mark, Collegeville 2002.
Dorival, G., La *postérité littéraire* des chaînes exégétiques greques, in *Revue des études byzantines* 43 (1985), 209-226.
Ellul, D., Dérives autour d'un figuier: Matthieu 21,18-22, in Foi et Vie 91 (1992), 69-76
Epstein, I. (ed.), Talmud, London 1935-1948.
Esler, P. F., The Incident of the Withered Fig Tree in Mark 11: A New Source and Redactional Explanation, in Journal for the Study of the New Testament 28 (2005), 41-67.
Evans, E., Tertullian Adversus Marcionem, Oxford 1972.
Fernández Marcos, N., and Sáenz-Badillos, A., Theodoreti Cyrensis Quaestiones in octateuchum, Madrid 1979.
Fletcher-Louis, C.R.A., All the Glory of Adam, Leiden 2001.
Foucault, M., The Archaeology of Knowledge, London 2006.
France, R. T., The Gospel of Matthew, Grand Rapids 2007.
Freedman, H., and Simon, N., Midrash Rabbah, London 1961.
Friedlander, G., Pirkê de Rabbi Eliezer, London 1916.

Giesen, H., Der verborrte Feigenbaum—Eine symbolische Aussage: Zu Mk 11, 12-14, 20 ff., in Biblische Zeitschrift 20 (1976), 95-111.
Ginzberg, L., Legends of the Jews, 7 vols., Philadelphia 1955.
Hagner, D.A., Matthew, Dallas 1993, 1995.
Heil, G., et al. (eds.), Gregorii Nysseni Opera vol. 9.1, Leiden 1967.
Holl, K., Epiphanius, Band 1: Ancoratus und Panarion, GCS 25, Leipzig 1915.
Ivanov, I., Bogomilski knigi i legendi, Sofia 1925. French translation: Livres et légendes bogomiles: Aux sources du catharisme, Paris 1976.
Jagić, V., Slavische Beiträge zu den biblischen Apocryphen, I: Die altkirchenslavischen Texte des Adambuches, in Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Philos.-hist. Klasse 42 (1893), 1-104.
Jameson, F., The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act, London 2002.
Kahn, J. G., La parabole du figurier stérile et les arbres récalcitrants de la Genèse, in Novum Testamentum 13 (1971), 38-45.
Kinman, B., Lucan Eschatology and the Missing Fig Tree, in Journal of Biblical Literature 113 (1994), 669-678.
Kugel, J., In Potiphar's House, San Francisco 1990.
Lange, C.M.W., *The Portrayal of Christ in the Syriac Commentary on the Diatessaron*, Leuven 2005.
Langerbeck, H., Gregorii Nysseni Opera vol. 6, Leiden 1960.
Legaspi, M., The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies, Oxford 2010.
Leloir, L., *Ephrem de Nisibe*, *commentaire* de l'évangile concordant ou Diatessaron, SC 121, Paris 1966.
Levison, J.R., Texts in Transition: The Greek Life of Adam and Eve, SBL EJIL 16, Atlanta 2000.
Idem, Portraits of Adam in Early Judaism: From Sirach to 2 Baruch, Sheffield 1988.
Mahé, J.-P., Le Livre d'Adam géorgienne de la Vita Adae, in R. van den Broek and M. J. Vermaseren (eds.), Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions, Leiden 1981, 227-260.

Mai, A., Classicorum auctorum e Vaticanis codicibus editorum series VI, Rome 1834.
Marcovich, M., Hippolytus. Refutatio omnium haeresium, Patristische Texte und Studien 25, Berlin 1986.
Marshall, C.D., Faith as a Theme in Mark's Narrative, Cambridge 1989.
Martens, P.W., Revisiting the Allegory/Typology Distinction: The Case of Origen, in Journal of Early Christian Studies 16:3 (2008), 283–317.
McCarthy, C., Saint Ephrem's Commentary on Tatian's Diatessaron: An English Translation of Chester Beatty Syriac MS 709 with Introduction and Notes, Oxford 1994.
Meyer, W., Vita Adae et Evae, in Abhandlungen der königlichen Bayerischen Akademie des Wissenschaften, Philosoph.-philologische Klasse 14 (1878), 185-250.
Moulton, M., Jesus' Goal for Temple and Tree: A Thematic Revisit of Matt 21:12-22, in The Journal of the Evangelical Theological Society 41 (1998), 561-572.
Musurillo, H. Methodius, The Symposium: A Treatise on Chastity, Ancient Christian Writers 27, New York 1958.
Nestle, E., and Aland, K., Novum Testamentum Graece, Stuttgart 1998.
Pearson, B. A., Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity, Minneapolis 1990.
Petit, F., *Catenae graecae in Genesim* et in Exodum, 2 vols., CCSG 2 and 15, Turnholt 1986.
Idem, La chaîne sur la Genèse: Édition intégralle, Louvain 1991-1996.
Idem, *Les fragments grecs* d'Eusèbe d'Émèse et de Théodore de Mopsueste: l'apport de Procope de Gaza, in Le Muséon 104 (1991), 349-354.
Petruccione, J.F., and Hill, R.C., *Theodoret of Cyrus, the Questions* on the Octateuch, The Library of Early Christianity 1-2, Washington, D.C. 2007.
Pratt, M.L., Imperial Eyes Travel Writing and Transculturation, London 1998.
Reischl, W.C., and Rupp, J., Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi opera quae supersunt Omnia, Munich 1848, 1860, reprinted Hildesheim 1967.

Robinson, J.M. (ed.), The Coptic Gnostic Library. A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices, Leiden 2000.

Robinson, S.E., The Testament of Adam: An Examination of the Syriac and Greek Traditions, Chico 1982.

Idem, Testament of Adam, in J. H. Charlesworth (ed.), The Old Testament Pseudepigrapha, 2 volumes, New York 1983 and 1985, I, 989-995.

Rubinkiewicz, R., *Apocalypse of Abraham*, in J. H. Charlesworth (ed.), The Old Testament Pseudepigrapha, 2 vols., New York 1983 and 1985, I, 681–705.

Samely, A., Rabbinic Interpretation of Scripture in the Mishnah, Oxford 2002.

Silvas, A. M., Gregory of Nyssa: The Letters. Introduction, Translation and Commentary, Leiden 2006.

Sokoloff, M., *Genesis Rabba: Facsimile edition of Vatican 30 Manuscript, with Introduction and Index by Michael Sokoloff*, Jerusalem 1970 [in Hebrew].

Idem, *The Geniza Fragments of Bereshit Rabba*, Jerusalem 1982 [in Hebrew].

Stemberger, G., Introduction to the Talmud and Midrash, Edinburgh 1996.

Stephenson, A.A., McCauley, L., The Works of St. Cyril of Jerusalem. Volume 2, Fathers of the church 64, Washington, D.C. 2000.

Stern, D., Midrash and Indeterminacy, in Critical Inquiry 15.1 (1988), 132-161

Stone, M.E., Texts and Concordances of the Armenian Adam Literature, SBL EJIL 12, Atlanta 1996.

Idem, A History of the Literature of Adam and Eve, SBL EJIL 3, Atlanta 1992.

Idem, The Penitence of Adam, CSCO 429-30; Louvain 1981.

Idem, The Fall of Satan and Adam's Penitence: Three Notes on The Books of Adam and Eve, in G. Anderson et al. (eds.), Literature on Adam and Eve, Leiden 2000, 43-56.

Telford, W. R., The Barren Temple and the Withered Tree: A Redaction-Critical Analysis of the Cursing of the Fig-Tree Pericope in

Mark's Gospel and Its Relation to the Cleansing of the Temple Tradition, Sheffield 1980.

ter Haar Romeny, B., Procopius of Gaza and His Library, in H. Amirav and B. ter Haar Romeny (eds.), From *Rome to Constantinople,* Leuven 2007, 173-190.

Theodore, J., and Albeck, C., Midrash Bereshit Rabbah: Critical Edition with Notes and Commentary, Berlin 1903-1928.

Tromp, J., The Life of Adam and Eve in Greek: A Critical Edition, Leiden 2005.

Visotzky, B.L., On Critical Editions of Midrash, in L.M. Teugels and R. Ulmer (eds.), Recent Developments in Midrash Research, Piscataway 2005, 155-161.

Williams, F., The Panarion of Epiphanius of Salamis, Book I (Sects 1-46), Leiden 2009.

Wojciechowski, M., Marc 11.14 et Tg. Gen. 3.22, in New Testament Studies 33 (1987), 287-289.

Yarbro, Collins, A., Mark: A Commentary, Minneapolis 2007.

Sfânta Cununie – icoana unirii tainice a lui Hristos cu Biserica în teologia patristică a primelor secole

Nicolae Chifăr*

Cuvântul taină, având corespondent în limba greacă termenul mysterion (μυστήριον), iar în limba latină termenul mysterium, sacramentum, are sub aspect teologic o dublă semnificaţie: *mister* – ceva ascuns, necunoscut sau de necunoscut („taina cea de veac ascunsă şi de îngeri neştiută"), o revelare, o dezvăluire a intenţiilor divinităţii atât cât consideră Dumnezeu necesar să ştim referitor la mântuirea noastră, şi *sacrament* – concretizarea realităţii spirituale a sfinţeniei, într-un gest însoţit de o realitate materială şi prilejuită de săvârşitor. Prin urmare taina, ca lucrare a harului revărsat din umanitatea îndumnezeită a lui Hristos, este o lucrare eminamente creştină, o lucrare a Duhului Sfânt[1].

Taina este deci o lucrare sfântă prin care se comunică credinciosului „în chip special şi prin anumite semne văzute harul dumnezeiesc, nevăzut şi mântuitor."[2] Credinciosul intră în comuniune cu Hristos ca persoană şi se întemeiază comuniunea cu Hristos şi cu ceilalţi membrii ai Bisericii uniţi cu şi în Hristos. Prin urmare, omul trebuie să trăiască momentul Tainei când intră în comuniune cu Hristos, care este un Tu suprem şi care îl ridică la nivelul comuniunii cu Sine, dar care este în acelaşi timp şi om coborât la nivelul comuniunii cu noi prin alt om"[3], adică prin preot, săvârşitorul tainei. Însă nu trebuie să se înţeleagă că preotul se interpune

* Pr. Prof. Nicolae Chifăr, Facultatea de Teologie „Andrei Şaguna" din Sibiu.

[1] Bria, Dicţionar, 351 şi Radu, Sfintele Taine, 506 şu.

[2] Braniște, Liturgica, 353; Evdokimov, L'orthodoxie, 263.

[3] Stăniloae, Teologie, vol. III, 30-31; Andruţos, Simbolica, 239, defineşte tainele drept „ceremonii înfiinţate de Dumnezeu, care arată şi totodată transmit harul nevăzut (prin ele Hristos stând de faţă şi lucrând) în Biserică. Puterea lor sacramentală izvorăşte prin urmare din jertfa răscumpărătoare a Mântuitorului.

între Hristos şi credincios, el fiind doar persoana care constată realizarea legăturii directe dintre primitorul tainei şi Hristos[4], concretizată prin folosirea formulei reflexive: se botează, se împărtăşeşte, se cunună. Rezultă deci că săvârşitorul propriu-zis al tainei este Hristos însuşi în mod nevăzut, ceea ce înseamnă că validitatea tainelor nu depinde de vrednicia săvârşitorului (preot sau episcop), căci rugăciunea şi invocarea Sfântului Duh aparţin Bisericii. Chiar şi gesturile sacramentale şi declaraţiile săvârşitorului despre harul care se pogoară „sunt însoţite de credinţa Bisericii că Hristos lucrează prin ele în mod nevăzut", împlinind făgăduinţa că „la săvârşirea lor va coborî în cei ce le primesc". Pentru aceasta se cere şi din partea primitorului tainei o manifestare de voinţă, în a accepta „o relaţie personală decisivă cu Hristos"[5].

Taina Nunţii sau Cununia (în greacă – γάμος, συνάφεια, iar în latină matrimonium) este „un act sfânt, de origine dumnezeiască, în care prin preot, se împărtăşeşte harul Sfântului Duh, unui bărbat şi unei femei care se unesc liber în căsătorie, care sfinţeşte şi înalţă legătura naturală a căsătoriei la demnitatea reprezentării unirii duhovniceşti dintre Hristos şi Biserică"[6].

În conformitate cu textul scripturistic din Cartea Facerea constituirea familiei îşi are fundamentarea în voinţa divină exprimată la creaţie. „Nu este bine să fie omul singur; să-i facem ajutor potrivit pentru el" (Fac 2,18). Sfinţii Părinţi, interpretând acest text, spun că unirea dintre bărbat şi femeie nu reprezintă o imagine a celor pământeşti, ci a lui Dumnezeu însuşi, care, fiind unul, zice „noi" (cf. Fac 1,26)[7]şi că prin unirea celor

---

[4] Vezi şi Volk, Ehe IV, 682. Nu putem fi însă de acord cu el când afirmă că Taina Cununiei poate fi săvârşită şi numai în prezenţa credincioşilor, constitutiv fiind cuvântul „da" dat de cei doi miri, pentru că Hristos coboară în chip nevăzut prin săvârşitorul tainei, prin preot, şi dă nunţii caracterul de taină. Vezi Stăniloae, Teologie, vol. III, 195.

[5] Stăniloae, Teologie, vol. III, 26-30. Nicolae Cabasila zice că tainele sunt „calea împărătească pe care El ne-a trasat-o, uşile pe care El le-a deschis şi prin care El revine la oameni". Cabasila, Viaţa, PG 150, 508A. A se vedea traducerea românească a lui Bodogae, 130-296.

[6] Stăniloae, Teologia, vol. III, 176.

[7] Ioan Gură de Aur, PG 61,215 şi 62, 387.

doi se formează o comunitate în care se sălăşluieşte divinul[8] (cf. Mt 18, 20; „unde sunt doi sau trei adunaţi în numele Meu, acolo sunt şi Eu în mijlocul lor"). De aceea Sfântul Ioan Gură de Aur numeşte familia „mica biserică" (εκκλησία μικρά)[9], deoarece soţii prin căsătorie nu mai sunt doi, ci un trup (cf. Mt 19, 6).

Faptul că în actul creării omului nu este vorba doar de crearea unui bărbat și a unei femei se poate constata din compararea celor două texte din Cartea Facerea. La capitolul 1,12 cei doi sunt numiţi bărbat (zakar) și femeie (negevah), în limba latină „masculus" și „femina", pe când în capitolul 2,18 sunt numiţi soţ (iș, lat. vir) și soţie (ișa, lat. virgo), arătându-se și cum se va întemeia familia: „De aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va uni cu femeia sa și vor fi amândoi un trup" (Fac 2,24). Această unire însă nu s-a făcut după bunul plac al celor doi, nici din instinctul animalic al împreunării trupești, ci după voia lui Dumnezeu care i-a binecuvântat și le-a rânduit și misiunea lor pe pământ: „Creșteţi și vă înmulţiţi și umpleţi pământul și-l stăpâniţi" (Fac 1,28).

Cu toate că în Vechiul Testament căsătoriei i se conferea o oarecare sfinţenie, ea nu a fost ridicată la rangul de taină ca în Noul Testament. Încheierea căsătoriei nu era o problemă individuală a celor doi tineri, ci a familiei, respectiv a tatălui (Ieș 22,15; Deut 7,3; Fac 24,2-61; 34,1-24; 38,6; Sam 14,2) și numai în cazuri de excepţie trata problema căsătoriei mirele (Fac 26,34u; 28,8u; 29,14-30; 38,1-5). Mireasa era cumpărată și trecea din ascultarea tatălui sub ascultarea soţului (Fac 29,14-30; Deut 22,28; Ios 15,6), ea rămânând totuși o persoană liberă, soţul având dreptul asupra ei ca soţ și nu ca suveran. Soţia își putea păstra averea primită de la părinţi și darurile de la soţ[10].

Scopul căsătoriei în Vechiul Testment era naşterea urmaşilor (Fac 1,28), în special băieţi (Ps 127,5), copiii fiind consideraţi o binecuvântare

---

[8] Clement Alexandrinul, PG 8, 1169.

[9] PG 62, 143.

[10] O practică asemănătoare cunoșteau și romanii. Așa numita căsătorie „cum manu" scotea soţia de sub tutela familiei punând-o din punct de vedere matrimonial și religios sub tutela soţului, pe când în căsătoria „sine manu" soţia își păstra o oarecare stare de libertate, de independenţă. A se vedea Stoicescu, Curs, 100-114, și Hanga, Drept, 126-136.

a lui Dumnezeu (Fac 4,1.20; 17,4.16; 30,2; Ps 127,3u; Ps 128,3-6). Lipsa copiilor era socotită pedeapsă de la Dumnezeu (Lev 20,20u; Is 47,9; Ier 18,21; Os 9,11-16) şi o mare dezonoare pentru soţie (Fac 20,23).

Cu toate că în Vechiul Testament era permisă poligamia, este apreciată însă şi monogamia (Fac. 2,18-24). Se cunosc abţineri de la viaţa conjugală în familie în cazul unor rânduieli de sfinţenie (Ieş 19,15; 1Reg 21,5).

Aceste scurte precizări asupra căsătoriei în Vechiul Testament ne fac să înţelegem mai bine sensul căsătoriei postulate de Mântuitorul în Noul Testament.

În Noul Testament s-a dat căsătoriei sensul iniţial, adică unirea nedespărţită dintre un bărbat şi o femeie, după voia lui Dumnezeu (Mc 10,6-9; Mt 19,4u). Cu toate că textul clasic din rânduiala cununiei este cel de la Ioan 2,1-11, în care, prin prezenţa Mântuitorului şi a Maicii Sale la nunta din Cana Galileii, se arată că ea este voită şi binecuvântată de Dumnezeu, învăţătura Mântuitorului despre căsătorie se găseşte în răspunsul dat de El fariseilor. (Mt 19,3-8; Mc 10,1-9) Mântuitorul arată că încă de la creaţie Dumnezeu a făcut bărbat şi femeie „...pentru aceea va lăsa omul pe tatăl său şi pe mama sa şi vor fi amândoi un trup. Deci ce a împreunat Dumnezeu omul să nu despartă" (Mt 19,4-6).

Permisiunea legiferată de Moise, de a se desface căsătoria, prevedea numai cazurile de adulter, acesta fiind asimilat cu moartea sufletească şi moartea trupească. Mântuitorul atrage însă atenţia fariseilor asupra indisolubilităţii căsătoriei amintindu-le că „la început nu a fost aşa", ci numai pentru învârtoşarea inimilor lor le-a permis Moise desfacerea căsătoriei în caz de adulter (cf. Mt 19,8).

Sfântul Apostol Pavel adânceşte şi mai mult problema căsătoriei numind-o „taină mare" şi asemănând unirea dintre bărbat şi femeie prin taina nunţii cu unirea dintre Hristos şi Biserică (Ef 5,31-32). Pentru a nu fi pereclitată căsătoria, Sfântul Apostol Pavel recomandă despărţirea celor doi soţi pentru perioade scurte, de bună voie şi numai în scop de sfinţenie, îndeletnicindu-se cu postul şi rugăciunea, după care să revină din nou la convieţuirea familială (2Cor 7,5).

Desfacerea căsătoriei rămâne în Noul Testament ca şi în Vechiul Testament un interdict şi este condamnată chiar şi privirea pătimaşă la

o femeie și prin analogie la un bărbat, fapt care ar duce la dezbinarea căsătoriei (Mt 5,28).

Cât privește celibatul, Noul Testament îl recomandă ca posibilitate de a sluji în exclusivitate lui Dumnezeu, fără însă a necinsti căsătoria. Sfântul Apostol Pavel, cu toate că recomandă fecioria[11] îndeamnă pe cei necăsătoriţi, cât și pe văduve, dacă nu pot să se înfrâneze, să se căsătorească (cf. 1Cor 7,8-9).

Numind căsătoria „mare taină" condamnă cu asprime desfacerea ei. Dacă fecioria este doar recomandată de el, desfacerea căsătoriei este interzisă prin poruncă de la Domnul (cf. 1Cor 7,10).

Din cele relatate mai sus se poate vedea că scopul căsătoriei creștine este: înmulţirea, perpetuarea și creșterea neamului omenesc (cf. Fac 1,28) prin naşterea de copii[12], întrajutorarea reciprocă, purtând unul altuia sarcinile (cf. Gal 6,2), înfrânarea trupească (cf. 1Cor 7,2) dar mai ales realizarea stării de iubire desăvârşită între soţi (cf. Ef 5,25.28.33; 1Cor 7,3), „transmiţând unul altuia calităţile și darurile care sunt proprii fiecăruia, înnobilându-se reciproc și lucrând laolaltă la îndeplinirea menirii morale a fiecăruia"[13].

Căsătoria este, deci, unirea tainică dintre bărbat și femeie, prin care se „înnobilează iubirea conjugală"[14] făcând posibilă naşterea de copii, înfrânarea trupească și întrajutorarea reciprocă[15].

Fideli învăţăturilor evanghelice, Sfinţii Părinţi au recomandat căsătoria și au apărat-o în faţa unor mișcări eretice cu caracter antifamilial. Clement Alexandrinul combătea pe Vasilide și adepţii lui (care respingeau căsătoria ca fiind instituită de diavolul și, deci, piedică în calea desăvârșirii, dar admiteau desfrâul), fericea „starea de famen" dar admira „monogamia și sfinţenia unei singure căsătorii", soţii având împreună aceleași simţăminte[16]. Tot el respinge învăţăturile lui Marcion, Heraclit

---

[11] A se vedea Michl, Ehe III, 677-680.

[12] Coulet, Le probleme, 13.

[13] Andruţos, Sistem, 300-323.

[14] Pavel, Probleme, 128.

[15] Manual, 289.

[16] Stromata III, 4,3, trad. rom în: Părinți și Scriitori Bisericești 5, 188. În continuare voi cita din această colecție (PSB) indicând numărul volumului și pagina.

și ale pitagoreilor (care detestau căsătoria pe motivul că naşterea de copii ar fi un rău și deci prin căsătorie s-ar umple lumea de exponenţi ai răutăţii), învăţând că „trebuie să te căsătorești pentru ca să ai copii, iar după ce-ai făcut copii, să vrei să-ţi înfrânezi plăcerile trupești”[17]. De aceea nu este permisă desfrânarea, ci „fiecare bărbat să-și aibă femeia sa și fiecare femeie să-și aibă bărbatul ei” (1 Cor. 7,2).

În conformitate cu aceste precepte scripturistice, Clement Alexandrinul, combătând mai departe pe Carpocrate și Epifanie[18] învăţa că a cere ca femeile să fie comune ... „este cea mai mare hulă adusă numelui lui Hristos”[19], pentru că se desființează și legea și Evanghelia, care porunceşte „să nu faci desfrânare” (Ieș 20,14) și „să nu pofteşti femeia aproapelui tău” (Ieș 20,17).

Căsătoria cea după lege nu este o simplă legătură conjugală, ci este „o unitate spirituală, care închipuieşte legătura aceasta a Domnului cu Biserica ...că este mijloc al harului dumnezeiesc, care ridică legătura conjugală și umple de puterea Duhului Sfânt pe cei care se însoţesc, ca să păstreze căsătoria cinstită ... crescând creştinește pe copiii lor”[20].

Căsătoria nu poate fi socotită nicidecum desfrânare sau păcat, pentru că a fost rânduită după lege, ci „căderea dintr-o singură căsătorie în mai multe căsătorii” este socotită păcat și desfrânare[21].

Sfinţii Părinţi urmând Evangheliei (Mt 19,6; Mc 10,9) au învăţat despre *unitatea și indisolubilitatea* căsătoriei. Așa cum Hristos nu-și părăsește Biserica, ci o iubește, se jertfește pentru ea ca s-o sfinţească și s-o arate fără prihană (cf. Ef 5,25-27), tot așa nici bărbaţilor nu le este îngăduit să-și părăsească femeile lor și invers. Dacă Dumnezeu a rânduit căsătoria

---

[17] Stromata III, 24,1, în: PSB 5, 197.

[18] Doi eretici gnostici alexandrini, tată și fiu, care au trăit în secolul al II-lea. Vezi PSB 5, 189, nota 8 și 9.

[19] Stromata III, 5,1,în: PSB 5, 189: Teofil al Antiohiei, Către Antolic, II, 6, în: PSB 2, 331, nici sub pretextul că având femeile în comun ar creşte numărul copiilor și, deci, ar fi o mângâiere pentru cei întristaţi, nu a putut accepta această nelegiuire, deoarece zice el, „copiii să se nască din căsătorie și nu din adultere ...”.

[20] Andruţos, Simbolica, 321.

[21] Clement, Stromata II, 145,2, în: PSB 5, 185; Sfântul Vasile cel Mare, Reguli morale, 73, în: PSB 18, 187.

pentru înfrânare și naștere de copii, nu îngăduie desfacerea ei[22], spune Clement Alexandrinul, făcând referire la textul paulin și anume că „Biserica nu se mai căsătorește cu altul, pentru că are Mirele ei”[23].

Indisolubilitatea și unitatea căsătoriei este fundamentată pe iubirea desăvârșită dintre cei doi soți. Ei se iubesc pentru că se completează, se dăruie unul altuia permanent, bărbatul găsind în soția sa o „taină indefinită”[24]. Pentru a rămâne căsătoria nestricată în fața multor neajunsuri pe care le cauzează viața, celor ce se căsătoresc li se dăruiește harul dumnezeiesc.

Nici chiar după căderea primilor oameni sfințenia căsătoriei nu a fost stricată de păcat[25]. Iubirea conjugală autentică numită de Sfântul Efrem Sirul ^taină desăvârșită” este consfințită de Hristos la nunta din Cana Galileii, cum spune Fericitul Augustin[26]. Astfel, legătura căsătoriei a fost înălțată din ordinea naturii în ordinea harului, învăluind-o prin participarea Sa ...în ambianța harică ce iradia din Persoana Sa”[27].

Chiar dacă Sfânta Scriptură îngăduie desfacerea căsătoriei pentru adulter (Deut 24,1; Mt 5,31-32; 19,7-9; Mc 10,4), nu desființează indisolubilitatea căsătoriei, căci nu permite nici bărbatului și nici femeii recăsătorirea, aceasta fiind considerată adulter (Mt 19,9; Mc 10,11-12; 1Cor 7,10-11). Nici Sfinții Părinți nu admit a doua căsătorie[28], iar Atenagora

---

[22] Stromata III, 89,1 și 90,4, în: PSB 5, 227; Vezi și Stromata III, 84,2, în: PSB 5, 224.

[23] Stromata III, 74,2, în: PSB 5, 227. Pseudo-Clemnt Romanul, Epistola a II-a către Corinteni, XIV,2-3, în: PSB 1, 100, vorbind despre instituirea primei familii la creație învață că încă de atunci „bărbatul este Hristos” și „femeia este Biserica”.

[24] Stăniloae, Teologie, vol. III, 182.

[25] Evdokimov, Sacrament, 175.

[26] Stăniloae, Teologie, vol. III, 183.

[27] Ibidem. Pentru unii Sfinții Părinți (Ioan Gură de Aur, PG 62,380; Grigorie de Nazianz, PG 37,373) prezența Mântuitorului la nunta din Cana nu conferă acesteia sacramentalitatea paradisiacă, ci pasajul evanghelic degajă o profundă semnificație simbolică. Prefacerea apei în vin este imaginea euharistiei, vinul amețitor transformându-se în vinul nobil al dragostei harismatice. Evdokimov, L’ orthodoxie, 295.

[28] Tertulian, Apologeticum 46,10-11 și Minciu Felix, Octavius 33,5; 35,6 ambele în trad. rom. Popescu, în: PSB 3, 101 și respectiv 385 și 390. Sfântul Vasile cel Mare, Regulile Morale 73, în: PSB 18, 187. Clement Alexandrinul, Stromata III, 145,3, în: PSB 5, 185.

Atenianul, sub influenţă montanistă socotea a doua căsătorie „adevărat adulter”[29].

Desfacerea căsătoriei pentru motiv de adulter, nu numai că nu permite recăsătorirea ci presupune abstinenţă şi pocăinţă. Herma Păstorul condamnă pe bărbatul care nu-şi va primi soţia care se pocăieşte şi porunceşte ca bărbatul sau femeia să nu se recăsătorească tocmai pentru a face posibilă pocăinţa celui căzut[30]. Pentru aceasta este însă nevoie de un mare exerciţiu de răbdare, susţinând pe unul din soţi să nu săvârşească adulter, iar pe celălalt ajutându-l să se îndrepte[31].

Scripturistic doar moartea poate să desfacă legătura tainică a cununiei (1Cor 7,39), dar şi în acest caz Sfântul Apostol Pavel îndeamnă pe văduve să rămână necăsătorite (1Cor 7,40), ci doar dacă nu pot să se înfrâneze le îngăduie recăsătorirea, „fiindcă mai bine este să se căsătorească decât să ardă” (1Cor 7,9). Dacă permite menţinerea căsătoriei, chiar şi a unui creştin cu un necreştin, pentru că cel necredincios se sfinţeşte prin cel credincios (cf. 1Cor 7,12-15), în cazul văduviei nu permite recăsătorirea decât numai „în Domnul”, adică cu un creştin.

În acest sens Tertulian recomandă soţiei rămasă văduvă să nu se recăsătorească, motivând că nici trupul, nici lumea şi nici dorinţa de a avea copii nu trebuie să-l împingă pe creştin la un asemenea act. Cu toate că socoteşte recăsătorirea obstacol în calea sfinţeniei, admite soţiei sale, în cazul în care el va muri, să se recăsătorească, dar numai cu un creştin[32].

---

[29] Solie pentru creştini, XXXIII, trad. rom. Bodogae în: PSB 2, 281.

[30] Herma Păstorul, Porunca IV, 29,6-10, trad. rom. Fecioru, în: PSB 1, 456 şu. Vezi şi Sfântul Vasile cel Mare, Epistola 199 către Amfilohie, 21, în: PSB 12, 402.

[31] Tertulian, Despre răbdare, XII, în: PSB 3, 194. Sfântul Vasile cel Mare recomandă ca femeia părăsită de bărbatul ei să nu se recăsătorească pentru a nu fi acuzată de adulter (cf. Mt 5,23), Epistola 199, către Amfilohie, 43, în: PSB 12, 409. A se vedea şi canoanele 36, 46, 77 şi 80 ale Sfântului Vasile.

[32] Tertulian, Ad uxorem I, vezi Coman, Patrologia, vol. I, 456 şu. Mai târziu, sub influenţă montanistă, Tertulian se opune categoric recăsătoririi, asimilând-o cu un desfrâu (De monogamia), pe când văduva necăsătorită se roagă pentru sufletul soţului decedat (idem, 458-459). Păstorul Herma, Porunca IV, 32,1-2 admite recăsătorirea celor văduvi dar recomandă nerecăsătorirea „agonisindu-şi lui şi înaintea Domnului mai multă cinste şi mare slavă”, în: PSB 1, 251.

Recăsătorirea, în special a văduvelor, este considerată chiar lipsă de evlavie și de înfrânare. Sfântul Ioan Gură de Aur spune că femeia care nu se mulţumește cu o singură căsătorie și se recăsătorește „arată dragoste faţă de cele lumești, o foarte mare înclinare către lucrurile pământești. Prima, atât cât a vieţuit soţul ei n-a fost impresionată niciodată la vederea unui alt bărbat; cealaltă chiar și când nu și-a călcat datoriile faţă de soţ și-a purtat privirile și asupra multora”[33].

Vorbind despre căsătorie sau feciorie s-ar putea crede că Mântuitorul și apoi Sfântul Apostol Pavel ar da întâietate stării de feciorie în faţa căsătoriei. Analizând însă mai profund citatele scripturistice se poate observa că este preferată starea de feciorie ca și cale mai ușoară spre împărăţia cerurilor (cf. Mt 19,12), dar când au fost aduși copiii în faţa Mântuitorului, El i-a luat în braţe și i-a binecuvântat (Mt 19,14; Mc 10,16) și deci indirect a binecuvântat căsătoria, căci copiii sunt rodul căsătoriei, întemeiată de la creaţie cu acest scop după voinţa lui Dumnezeu (Fac 1,27; 5,2; Mc 10,6u). Chiar dacă Sfântul Apostol Pavel recomandă starea de feciorie (1Cor 7,8) și sfătuiește pe cei căsătoriţi să trăiască așa cum ar fi necăsătoriţi (1Cor 7,29) socotind starea de feciorie o cale mai ușoară pentru dobândirea împărăţiei cerurilor și văzând în starea de familie o „suferinţă în trup” (1Cor 7,28), adică o mai mare confruntare cu vicisitudinile vieţii, el nu vede însă în căsătorie doar un mijloc de înfrânare în faţa poftelor trupești, căci, în timp ce recomandă starea de feciorie, numește căsătoria „taină mare”, asimilând unirea dintre bărbat și femeie prin taina nunţii cu unirea tainică dintre Hristos și Biserică (cf. Ef 5,32).

Apologetul creștin Teofil al Antiohiei, în unitate cu textul paulin, învaţă că unirea primilor oameni în iubire reflectă „taina nunţii dumnezeiești”[34], iar Sfântul Ioan Gură de Aur numește căsătoria „chip tainic al Bisericii”[35] și chiar „chipul lui Dumneaeu însuși” [36].

---

[33] A nu se contacta a doua căsătorie (PG 48,619). Cf. Cornițescu, Chipul mamei Sfântului Ioan Gură de Aur, 619.

[34] Către Antolic, II,28, în: PSB 2, 315.

[35] PG 62,387.

[36] Stăniloae, Teologie, vol. III, 188.

Fără a minimaliza frumuseţea şi sfinţenia căsătoriei, Sfinţii Părinţi au recomandat fecioria ca fiind mai bună, în sensul scripturistic, o mai bună cale spre mântuire. Am atătat însă, că Sfinţii Părinţi s-au împotrivit cu înverşunare tendinţelor eretice care defăimau căsătoria, socotind-o desfrâu şi păcătoasă.

Sfântul Ciprian al Cartaginei, deşi elogiază starea de feciorie[37], ţine să precizeze că porunca pentru căsătorie a fost anterioară fecioriei şi că fecioria este numai un îndemn[38], iar Novaţian nu vede în porunca căsătoriei nici o referire la feciorie[39]. În faţa acuzelor venite din partea păgânilor, care căutau să defăimeze căsătoria creştină, Aristide din Atena se opune cu fermitate învăţând că soţiile creştine se abţin de la orice fel de desfrânare, trăind în curăţenie şi sfinţenie[40].

Un elogiu deosebit al căsătoriei creştine îl întâlnim la Tertulian spunând că nunta este „săvârşită în Biserică, întărită de jertfă, asistată de îngeri ca martori, consfinţită de Tatăl”[41], Creatorul universului, care a dăruit neamului omenesc căsătoria, cum zice Sfântul Ioan Gură de Aur[42].

Sfinţii Părinţi au învăţat că Dumnezeu a binecuvântat pe primii oameni pentru o unire sfântă, ferindu-i de singurătate[43] şi hărăzindu-le continuarea creaţiei prin naşterea de copii[44]. Ei elogiază căsătoria mai ales prin sublinierea scopurilor încheierii ei şi încearcă să pună pe prim plan *naşterea de copii.* Astfel, Clement Alexandrinul insistă neobosit că scopul

---

[37] De habitu virginum (Despre ţinuta fecioarelor), la Coman, Patrologie, vol. 2, 107. El numeşte fecioarele „floarea plantaţiei bisericeşti, podoaba şi frumuseţea harului duhovnicesc, neam de aleasă bucurie, lucrare totală şi neîntinată de laudă şi cinste, chipul lui Dumnezeu răspunzând sfinţeniei lui Dumnezeu, partea cea mai strălucită a turmei lui Hristos. Rodirea slăvită a mamei, care este Biserica, se bucură prin ele şi înfloreşte bogat în ele. Cu cât mai multe fecioare se adaugă la numărul celor existente, cu atât bucuria mamei creşte”. A se vedea şi Atenagora Atenianul, Solie pentru creştini, XXXIII, în: PSB 2, 381.

[38] De habitu virginum, XXIII, la Coman, Patrologie, vol. 2, 109.

[39] De bona pudicitiae, VII-IX, la Coman, Patrologie, vol. 2, 163.

[40] Apologia XV, în: PSB 1, 256.

[41] Apologia XV, în: PSB 1, 258.

[42] Omilia XXI,4, în: PSB 21, 251.

[43] Stăniloae, Teologie, vol. III, 180.

[44] Clement Alexandrinul, Stromata III, 66,3-67,1, în: PSB 5, 216.

căsătoriei este naşterea de copii[45] şi consideră „din laşitate şi slăbiciune să nu te căsătoreşti şi să nu ai copii[46], deoarece grija de copii şi de soţie sunt slujiri de mare preţ înaintea Domnului[47]. Căsătoria şi naşterea de copii „sunt bune şi spre folosul nostru”[48] căci înmulţesc în mod real comuniunea şi dragostea între soţi[49], prin aceea că le impune o responsabilitate comună în creşterea şi educarea copiilor.

În acelaşi sens vorbesc Sfântul Iustin Martirul[50], Atenagora Atenianul[51], Minuciu Felix[52] şi Fericitul Augustin[53] motivând căsătoria numai prin naşterea de copii. Sfinţii Părinţi nu au admis nici ideea că taina nunţii şi naşterea de copii ar fi o îndepărtare de Dumnezeu şi o piedică în calea virtuţii, căci spune Sfântul Ioan Gură de Aur, vorbind despre Drepţii Vechiului Testament, că au fost bineplăcuţi lui Dumnezeu şi Enoh a fost strămutat chiar de viu la cer înaintea de venirea Domnului, cu toate că au fost căsătoriţi şi au avut copii[54]. Naşterea de copii mijloceşte înmulţirea dragostei dintre soţi, bucurându-se împreună de rodul căsniciei lor. Clement Alexandrinul, spunând că bărbatul este coroana femeii şi femeia coroana bărbatului, numeşte copiii „florile căsătoriei, pe care dumnezeiescul Lucrător le culege din livezile cele trupeşti”[55]. Copiii sunt o piedică în calea egoismului, iar soţii prin copiii lor se deschid faţă de cei din jur, faţă de societate, contribuind la menţinerea comuniunii între oameni ca fraţi întru Hristos şi fii ai aceluiaşi Părinte Ceresc.

---

[45] Stromata II, 137,1, în: PSB 5, 181; Stromata II, 137,4, în: PSB 5, 182; Stromata II, 140,1, în: PSB 5, 183. Stromata III, 58,2, în: PSB 5, 212; Stromata III, 79,3, în: PSB 5, 221; Stromata III, 82,3, în: PSB 5, 223; Stromata III, 107,5, în: PSB 5, 236; Stromata IV, 147,1, în: PSB 5, 299; Pedagogul II, 83,1, în: PSB 4, 278.

[46] Stromata II, 142,1, în: PSB 5, 184.

[47] Stromata III, 79,5, în: PSB 5, 221.

[48] Stromata IV, 147,1, în: PSB 5, 299.

[49] Sfântul Ioan Gură de Aur, Omilia XXXVIII,2, în: PSB 22, 52.

[50] Apologia I, 29, în: PSB 2, 44.

[51] Solie pentru creştini, XXXIII, în: PSB 2, 381.

[52] Octavius, XXXI, în: PSB 3, 385.

[53] Confessiones IV,2, trad. rom. Barbu, în: PSB 64, 102.

[54] Omilia XXI,4-5, în: PSB 21, 251-253.

[55] Pedagogul II, 71,1, în: PSB 4, 271.

Sfinţii Părinţi, pe lângă faptul că elogiază naşterea de copii, sunt absolut împotriva încercărilor de a opri procreerea. În primul rând ei învaţă că naşterea de copii nu este de la om, ci de la Dumnezeu. Sunt condamnaţi cei care îşi dispreţuiesc soţiile pentru că nu nasc copii, căci zice Sfântul Ioan Gură de Aur, „nu-şi dau seama că totul se datorează Creatorului firii, că nici unirea dintre bărbat şi femeie şi nici altceva n-ar putea face nimic pentru naşterea de copii, dacă n-ar fi ajutorul mâinii celei de sus, care deşteaptă firea spre naşterea de fii”[56]. Deci dacă nu este un act în exclusivitate uman, ci după voia şi lucrarea lui Dumnezeu, a te împotrivi naşterii de copii înseamnă a te împotrivi Creatorului, care a hotărât şi binecuvântat aceasta. În acest sens Clement Alexandrinul înfierează în termeni foarte duri încercările „de a ucide cu mijloace rele fătul omenesc, făcut să se nască prin dumnezeiasca purtare de grijă”. Prin avort se elimină „o materie complet moartă, dar avortează o dată cu fătul şi iubirea de oameni”[57].

Prin urmare, împotrivirea omului faţă de ordinea divină este considerată de Sfinţii Părinţi drept negarea iubirii de oameni a lui Dumnezeu, care l-a creat pe om ca să se înmulţească şi să devină moştenitor al împărăţiei cerurilor, pentru care s-a jertfit Unul-Născut, Domnul nostru Iisus Hristos. Fericitul Augustin caracterizează evitarea zămislirii de prunci drept „crimă mai mârşavă într-o soţie decât o curtezană, căci cinstirea conjugală este făcută din castitatea care procrează”, iar pentru Tertulian împiedicarea unei naşteri este omucidere căci se distruge rodul în formare al împreunării firești dintre bărbat şi femeie[58].

Prin urmare este de elogiat grija deosebită pe care soţiile şi mamele adevărate, conştiente de responsabilitatea lor ca fiind chemate să contribuie la menţinerea şi perpetuarea neamului omenesc, o acordă, încă din timpul graviditătii, copilului pe care îl poartă în trupul lor şi îl vor aduce pe lume. A se împotrivi procreerii prin orice mijloc sau naşterii

[56] Omilia XXXVIII,2, în: PSB 22, 52.

[57] Pedagogul II,96,1, în: PSB 4, 285.

[58] Cf. Pavel, Probleme, 132. A se vedea şi Minuciu Felix, Solie pentru creştini, XXXV, în: PSB 2, 383, care spune că mamele care recurg la avort sunt ucigaşe şi vor da socoteală înaintea lui Dumnezeu.

de prunci prin practicarea avortului înseamnă nu numai că omul nu-şi îndeplineşte misiunea de continuator al Creaţiei şi împreună lucrător cu Dumnezeu, ci aduce o blasfemie Creatorului şi legiuitorului său, care l-a învrednicit de o aşa mare cinste.

Pe lângă naşterea de copii, căsătoria urmăreşte şi înfrânarea poftelor trupeşti. Dacă Sfântul Apostol Pavel nu ar fi numit căsătoria taină în Epistola către Efeseni, am fi putut crede că le prezintă corintenilor căsătoria numai ca înfrânare a poftelor trupeşti. Sfântul Ioan Gură de Aur fixează două motive pentru care a fost instituită căsătoria: „... pentru a face pe om să se mulţumească cu o singură femeie şi pentru a avea copii", dând întâietate primului motiv deoarece nu antrenează în mod absolut procreerea, arătând că sunt „multe familii care nu pot avea copii". De aceea, spune el, că „prima raţiune a căsătoriei este să reglementeze viaţa sexuală, mai ales acum când neamul omenesc a umplut tot pământul"[59].

Am arătat însă mai sus că el numeşte căsătoria „chip tainic al Bisericii" şi „chip al lui Dumnezeu"[60], ceea ce înseamnă că şi el atribuie căsătoriei scopul realizării unei uniri spirituale, potrivit legii lui Dumnezeu", care este mai presus de unirea trupească, drept remediu împotriva unei porniri pătimaşe greu de suportat. El consideră însă căsătoria realizată şi fără naştere de copii numai atunci când ei lipsesc fără voia soţilor, fără intervenţia lor ucigaşă. Evitarea procreerii cu voie transformă căsătoria într-un prilej exclusiv de satisface a poftelor trupeşti, ceea ce duce la porniri păcătoase[61].

La rândul său Clement Alexandrinul aşază în paralel naşterea de copii cu înfrânarea trupească drept scopuri ale căsătoriei, căci spune el:

---

[59] Prima omilie despre căsătorie, 45-36. Aceeaşi idee o găsim dezvoltată şi în Omilia LIX,3, în: PSB 22, 260: „Stăpânul nostru obştesc, văzând slăbiciunea firii omeneşti a legiuit căsătoria, ca să ne îndepărteze de desfrânare. Să nu lăsăm tinerii de capul lor, ci, cunoscând văpaia cuptorului, să ne străduim să-i căsătorim potrivit legii lui Dumnezeu, înainte de a se tăvăli în desfrânări. Căsătoria să le dea îndestulător ajutor, ca să-şi poată potoli săltările trupului şi să scape de osândă".

[60] A se vedea notele 32 şi 33.

[61] Stăniloae, Teologie, vol. III, 193.

„după ce ai făcut copii, să vrei să-ţi înfrânezi plăcerile trupeşti”[62]. Înfrânarea poftelor nu trebuie să fie justificată prin dobândirea de copii, ci să fie pusă mai presus de toate dragostea spirituală dintre cei doi soţi, iar dobândirea de copii să fie un rod al „voinţei sfinte şi cumpătate”, de a face totul spre lauda lui Dumnezeu[63].

Deoarece Dumnezeu, dorind să-l scutească pe om de singurătate, i-a dăruit femeia spre ajutor (cf. Fac 2,18), a arătat un al treilea scop al căsătoriei–întrajutorarea reciprocă. Această întrajutorare este necesară pe tot parcursul vieţii. Dacă în tinereţe colaborarea celor doi soţi ajută la creşterea copiilor, la procurarea celor necesare vieţii, odată ajunşi la bătrâneţe întrajutorarea este necesară pentru îngrijirea lor personală, mai ales atunci când unul dintre soţi este bolnav[64]. Realizarea acestui scop al căsătoriei presupune existenţa unei iubiri sincere, dezinteresate şi spiritualizate, care rămâne mereu vie şi care nu cunoaşte margini. Chiar dacă trupul celor doi slăbeşte, îşi pierde frumuseţea exterioară, ei trebuie să rămână însă mereu tineri în iubirea lor, în cinstirea pe care şi-o acordă reciproc. În felul acesta nu se vor plictisi unul de celălalt, ei vor rămâne mereu tineri, uniţi în marea taină a căsătoriei. Sfântul Ioan Gură de Aur comentând episodul venirii lui Avraam în ţinutul Gherara spune că „frumuseţea Sarrei, chiar la bătrâneţe, atâta strălucea că se lua la întrecere cu virtuţile bărbatului ei... Această minunată femeie strălucea şi prin frumuseţea sufletului şi prin frumuseţea feţei”[65]. Buna lor înţelegere făcea ca să se îngrijească unul de mântuirea celuilalt, ca şi cum ar fi fost un singur trup. De aceea, luând ca exemplu de înţelegere între bărbat şi femeie, uniţi în dragoste, căsnicia lui Avraam şi a Sarrei, Sfântul Ioan îndeamnă femeile să-şi iubească bărbaţii încât să nu pună nimic mai presus de mântuirea lor, iar bărbaţii să-şi iubească atât de mult femeile lor încât să facă totul ca şi cum ar fi amândoi un singur trup[66].

---

[62] Stromata III, 24,1, în: PSB, 5, 197; Stromata III, 66,3, în: PSB 5, 216; Stromata III, 81,4, în: PSB 5, 222; Stromata III, 96, 2, în: PSB 5, 230.

[63] Stromata III, 46,1, în: PSB 5, 2-7; Stromata III, 58,2, în: PSB 5, 212.

[64] Stromata III, 82,3, în: PSB 5, 223; Stromata III, 86,1, în: PSB 5, 225.

[65] Omilia XXXII,5, în: PSB 21, 418.

[66] Omilia XLV,3, în: PSB 22,130. Aceleaşi îndemnuri le găsim la Sfântul Clement Romanul, Epistola către corinteni, I,3, în: PSB 1, 46; Sfântul Ignatie Teofanul, Epistola

Aceste simţăminte trebuie păstrate şi după moartea unuia dintre soţi, cel rămas în viaţă stăruind prin rugăciune şi milostenie pentru mântuirea sufletului celui decedat[67].

Prin urmare la temelia familiei trebuie aşezată iubirea reciprocă izvorâtă din sinceritate. Sfinţii Părinţi aseamănă iubirea dintre cei doi soţi cu iubirea intertrinitară, care asigură o unitate indisolubilă. Iubirea dintre cei doi soţi nu trebuie să fie numai una trupească, conjugală, ci una penetrată şi copleşită de cea spirituală. Numai atunci bărbatul poate privi orice femeie şi femeia orice bărbat, fără ca privirea lor să fie pătimaşă. Căsătoria este şi trebuie să fie „un drum spre spiritualizarea celor doi soţi", ajungând să privească la cei din jurul lor şi să-i cunoască pe toţi în dimensiunea lor spirituală. „Bărbatul rămâne unit cu femeia lui, pentru familiaritatea lui cu unicitatea ei, pentru realizarea sa ca persoană şi pentru cunoaşterea lui Hristos prin intermediul acestei unicităţi"[68]. Aceste dimensiuni ale vieţii umane pot fi realizate numai în cadrul căsătoriei, căci numai ea „ridică legătura între bărbat şi femeie la prietenie şi adâncă responsabilitate practică reciprocă, în care fiecare trebuie să se angajeze total"[69]. Pentru aceasta Biserica acordă binecuvântare căsătoriei şi Dumnezeu pecetluieşte unirea celor doi cu harul sfinţilor. Sfântul Ignatie Teoforul, în conformitate cu textul paulin (Ef 5,20 şu), rânduieşte ca taina nunţii să se facă „cu aprobarea episcopului ca să fie căsătoria după Domnul şi nu după poftă"[70], iar Sfântul Ioan Gură de Aur, combătând practicile păgâne la nuntă, cere creştinilor să cheme mai cu seamă preoţii „ca prin rugăciunile şi binecuvântările lor să întărească unirea între soţi", pentru ca să se înmulţească dragostea lor şi astfel „vor duce o viaţă plină de bucurii, întăriţi de ajutorul lui Dumnezeu"[71].

Consolidarea unirii celor doi soţi se înfăptuieşte atât prin iubire sinceră cât şi prin respect şi cinstire reciprocă. Soţii trebuie să fie unul

---

către Policarp, V,1-2, în: PSB 1, 188; Sfântul Policarp al Smirnei, Epistola către Filipeni, IV,2, în: PSB 1, 209.

[67] Tertulian, De monogamia, X, cf. Coman, Patrologia, vol. I, 459.

[68] Stăniloae, Teologie, vol. III, 189.

[69] Ibidem, 191.

[70] Epistola către Policarp, V,2, în: PSB 1, 188.

[71] Omilia XLVIII,6, în: PSB 22, 166.

altuia ca un port în care să găsească refugiu faţă de grijile şi tulburările ce vin din exterior. Sfântul Ioan Gură de Aur, elogiind căsătoria, insistă asupra înţelegerii dintre cei doi soţi. „Când este între ei pace şi legătura dragostei", zice el, „toate le merg din plin", căci „înţelegerea îi face mai tari ca diamantul" şi îi înalţă „la cea mai înaltă strălucire" prin voinţa lui Dumnezeu[72]. După Tertulian frumuseţea căsătoriei creştine constă în aceea că cei doi soţi „sunt una în nădejde, una în dorinţă, slujitori ai aceluiaşi Stăpân. Nimic nu-i desparte nici în trup, nici în duh" şi de aceea Hristos se bucură de pacea Lui[73]. Prin taina nunţii cei doi soţi uniţi în dragoste trebuie să înainteze permanent spre o unire sufletească ajungând în starea de a practica şi gândi cele sfinte[74]. Astfel ei încoronează căsnicia lor cu sfinţenie, chivernisindu-şi, cum spune Clement Alexandrinul, viaţa conjugală, căci fericirea în căsătorie nu înseamnă nici bogăţie, nici frumuseţe trupească, ci practicarea virtuţii[75].

Căsătoria poate şi trebuie să devină nu numai o piedică în calea dezordinii senzuale, ci instituţia prin care omul înaintează spre desăvârşire. Ea opreşte pe oameni, cum spune Sfântul Ioan Gură de Aur, „de a se tăvăli în desfrânări", oferindu-le ajutorul necesar dobândirii mântuirii[76]. De aceea el pune la temelia căsniciei iubirea şi deplina înţelegere, căci „acolo-i adunarea tuturor bunătăţilor, acolo-i pace, acolo-i dragoste, acolo-i vedenia cea duhovnicească, acolo nu se vede luptă, nici bătaie, nici duşmănie, nici ceartă, ci toate sunt izgonite, pentru că înţelegerea dintre soţi, rădăcina tuturor bunătăţilor, face să dispară toate acestea"[77].

---

[72] Omilia XXXVIII,5 şi 7 în: PSB 22, 57 şi 61. A se vedea şi Clemnt Alexandrinul, Stromata III,81,4, în: PSB 5, 222.

[73] Ad uxorem, II,9, PL 1,1302A şi 1304A.

[74] Clement Alexandrinul, Stromata VII,78,5, în: PSB 5, 525.

[75] Stromata IV,126,1-2, în: PSB 5, 290.

[76] Omilia LIX,3, în: PSB 22, 260.

[77] Omilia LIX,3, în: PSB 22, 130. Aceeaşi idee este întâlnită şi în Omilia XXXII,6, în: PSB 21, 419. „Atunci este cu adevărat căsnicie, când cei doi soţi se înţeleg nu numai când le merge bine, ci şi când trec prin primejdii. Prin aceasta se vădeşte dragostrea adevărată". Despre funcţia educativă a familiei a se vedea mai pe larg în Manualul, vol. II, 290-300. A se vedea şi Pavel, Familia, 79-86.

Căsătoria realizează dimensiunea tainei numai atunci când ea ajunge la „maturitatea perfectă a dragostei conjugale”[78] deoarece căsătoria nu are numai o dimensiune morală, ci mai ales una ontologică, făcând din cei doi „un singur trup”. Căsătoria presupune și o stare de jertfă, atât a soților împreună, cât și pentru creșterea și educarea copiilor[79], familia creștină dovedindu-se „vatră și laborator de educație încă de la început”[80]. Sfântul Ioan Gură de Aur aseamănă părinții cu sculptorii renumiți, care au creat statui de mare valoare. De aceea el îi îndeamnă astfel: „Dați-vă osteneala ca să construiți lui Dumnezeu minunate statui”[81]. Acest lucru presupune însă multă dragoste, răbdare și mai ales jertfelnicie. De aceea ritualul tainei cununiei include cererea de ajutor adresată mucenicilor prin imnul: „Sfinților mucenici, care bine v-ați nevoit și v-ați încununat, rugați-vă Domnului să se mântuiască sufletele noastre”. În timp ce un soț se dăruiește celuilalt acceptând toate slăbiciunile acestuia, își ia asupra-și „crucea”, ca semn al iubirii jertfelnice (cf. Ef 5,25).[82]

Căsătoria fiind un act al împlinirii vieții omenești trebuie să depășească prin dimensiunea ei spirituală latura conjugală de sfințenie dată de harul dumnezeiesc, căci legătura tainică a cununiei nu are la bază dragostea pătimașă, ci dragostea jertfelnică…[83].

Constatând cu regret existența în prezent a multor familii destrămate, a unui număr uimitor de mare de avorturi sau de copii abandonați, a unei concrete neglijări a educației în cadrul familiei, a lipsei tot mai vizibile a

---

[78] Sfântul Clement Romanul, Epistola a I-a către corinteni, XII, în: PSB 2, 99, învață (probabil pe baza textului 1Cor 7,29), că însuși Mântuitorul ar fi dat ca semne ale venirii împărăției lui Dumnezeu convieţuirea bărbatului cu femeia ca fraţii, ceea ce Evdokimov o numește „maturitatea perfectă a dragostei conjugale”, L'Ortodoxia, p. 297.

[79] Despre funcția educativă a familiei a se vedea pe larg în Manualul, vol. II, 290-300; Constantin C. Pavel, Familia preotului, p. 79-86.

[80] Coman, Frumusețile, 65.

[81] Despre slava deșartă și cum trebuie să crească părinții pe copii, XXII,9; trad. rom. în: Fecioru, Ideile pedagogice, 13.

[82] A se vedea Calitis, Mantzaridis și Wiertz, Glauben, 161. Vezi și Sfântul Vasile cel Mare, Regulile morale, 73, în: PSB 18, 187, care insistă asupra iubirii jertfelnice. Vezi de asemenea Ivan, Taina Cununiei, 586 șu.

[83] Stauffer, Γάμος, 651.

practicării vieţii de familie fundamentată pe dragostea sinceră, spirituală, și o tot mai evidentă secularizare a relațiilor familiale, ne dăm seama că în multe cazuri menirea adevărată a familiei, restaurată de Mântuitorul Iisus Hristos, care i-a redat prin jertfa Sa sensul inițial paradisiac, s-a distrus sau a cunoscut alte dimensiuni periculoase moralei creștine și chiar societăţii umane. Astfel de cazuri întâlnim chiar și în cadrul familiilor întemeiate prin binecuvântarea Bisericii în taina cununiei și cu atât mai mult în convieţuirile extracreștinești. Remediul nu poare fi altul decât a reda familiei dimensiunea și unitatea indisolubuilă revelată în Sfânta Scriptură, promovată și apărată de Sfinţii Părinți.

Bibliografie:

Andruţos, Hristou, Simbolica, trad. rom. de Iustin Moisescu, Craiova 1955.

Andruţos, Hristou, Sistem de morală , trad. rom. I. Lăncrănjan și Ernis Mudopoulos, Sibiu 1947.

Atenagora Atenianul, Solie pentru creștini, în: Apologeți de limbă greacă, PSB 2, trad., introd., note și indice de pr. prof. T. Bodogae, pr. prof. Olimp Căciulă, pr. prof. D. Fecioru, EIBMBOR, București 1980.

Braniște, Ene, Liturgica specială, București 1980.

Bria, Ion, Dicționar de Teologie Ortodoxă, București 1981.

Calitis, Georg, Mantzaridis, Gerorg și Paul Wiertz, Glauben aus dem Herzen (Credinţă din inimă), München 1988.

Clement Alexandrinul, Pedagogul, în: Clement Alexandrinul, Scrieri. Partea întâi, PSB 4, trad., introd., note și indici pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București 1982.

Clement Alexandrinul, Scrieri. Partea a II-a. Stromatele, PSB 5, trad., cuv. înainte, note și indici de pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București 1982.

Coman, I.G., Frumusețile iubirii de oameni în spiritualitatea patristică, Timișoara 1988.

Coman, I.G., Patrologia, vol. I București 1984.

Cornițescu, Constantin, Chipul mamei Sfântului Ioan Gură de Aur, în: Studii Teologice 9-10 (1979), 616-621.

Coulet, R. P., Le probleme de la famille, vol I. La crise de foyer, ed. Spes Paris/Bordeaux, 1924.
Evdokimov, Paul, L'orthodoxie, Paris 1979.
Evdokimov, Paul, Sacrament de l'amour, Paris 1962.
Fericitul Augustin, Scrieri alese. Partea întâi. Confessiones, PSB 64, trad. și indici prof. dr. Docent Nicolae Barbu, introd. și note pr. prof. dr. Ioan Rămureanu, EIBMBOR, București 1985.
Hanga, Vladimir, Drept privat roman, București 1971.
Herma Păstorul, în: Scrierile Părinților Apostolici, PSB 1, trad., note și indici de pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București 1979.
Iustin Martirul și Filosoful, Apologia I, Apologeți de limbă greacă, PSB 2, trad., introd., note și indice de pr. prof. T. Bodogae, pr. prof. Olimp Căciulă, pr. prof. D. Fecioru, EIBMBOR, București 1980.
Ivan, Iorgu, Taina Cununiei, în: Îndrumări misionare, București 1986.
Manual de Teologie Morală Ortodoxă, vol. II, București, 1980.
Manualul de Teologie Morală Ortodoxă, vol. II, București 1980.
Michl, J., Ehe III. Im Neuen Testamentum (căsătoria în Noul Testament), în: LThK, vol. III, Freiburg 1959, 677-680.
Minciu Felix, Octavius, în: Apologeți de limbă latină, PSB 3, trad. prof. Nicolae Chițescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol și prof. David Petrescu, introd., note și indici de prof. Nicolae Chițescu, EIBMBOR, București 1981.
Pavel, Constantin C., Familia preotului, în: Glasul Bisericii 1-2(1960), 79-86.
Pavel, Constantin C., Probleme morale cu privire la căsătorie și familie, în: Biserica Ortodoxă Română 85 (1967), nr. 1-2, 126-144.
Pseudo-Clement Romanul, Epistola a II-a către Corinteni, în: Scrierile Părinților Apostolici, PSB 1, trad., note și indici de pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București 1979.
Radu, Dumitru, Sfintele Taine, în Îndrumări misionare, București 1989.
Sfântul Clement Romanul, Epistola către corinteni, în: Scrierile Părinților Apostolici, PSB 1, trad., note și indici de pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București 1979.

Sfântul Ignatie Teofanul, Epistola către Policarp, în: Scrierile Părinților Apostolici, PSB 1, trad., note și indici de pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București 1979.

Sfântul Ioan Gură de Aur, Despre slava deșartă și cum trebuie să crească părinții pe copii, trad. rom. în: D. Fecioru, Ideile pedagogice ale Sfântului Ioan Hrisostom, București 1937.

Sfântul Ioan Gură de Aur, Scrieri. Partea a doua. Omilii la Facere (II), PSB 22, trad., introd., indici și note pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București 1989.

Sfântul Ioan Gură de Aur, Scrieri. Partea întâi. Omilii la Facere (I), PSB 21, trad., introd., indici și note pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București 1987.

Sfântul Ioan Hrisostom, Prima omilie despre căsătorie, trad. rom. de Nicolae. N. Marinescu, în: Studii omiletice asupra celor trei cuvântări ale Sfântului Ioan Hrisostom despre Căsătorie, București 1908.

Sfântul Nicolae Cabasila, Despre viața în Hristos, trad. Teodor Bodogae, București [2]1992.

Sfântul Policarp al Smirnei, Epistola către Filipeni, în: Scrierile Părinților Apostolici, PSB 1, trad., note și indici de pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București 1979.

Sfântul Vasile cel Mare, Reguli morale, în: Sfântul Vasile cel Mare. Scrieri. Partea a doua. Asceticele, PSB 18, trad., introd., indici și note de prof. Iorgu D. Ivan, EIBMBOR, București 1981.

Sfântul Vasile cel Mare. Scrieri. Partea a treia. Despre Sfântul Duh. Corespondență (Epistole), PSB 12, trad., introd., note și indici pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu, pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, EIBMBOR, București 1988.

Stauffer, Ἰάμος, în: TWNT, vol. I.

Stăniloae, Dumitru, Teologia Dogmatică Ortodoxă, vol. III, București 1978.

Stoicescu, C., Curs elementar de drept roman, ed. a III-a revăzută și adăugită, București 1931.

Teofil al Antiohiei, Către Antolic, în: Apologeți de limbă greacă, PSB 2, trad., introd., note și indice de pr. prof. T. Bodogae, pr. prof. Olimp Căciulă, pr. prof. D. Fecioru, EIBMBOR, București 1980.

Tertulian, Apologeticum, în: Scrierile Părinților Apostolici, PSB 1, trad., note și indici de pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București 1979.

Tertulian, Despre răbdare, în: Apologeți de limbă latină, PSB 3, trad. prof. Nicolae Chițescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol și prof. David Petrescu, introd., note și indici de prof. Nicolae Chițescu, EIBMBOR, București 1981.

Volk, A., Ehe IV: Dogmatisch, în: LThK, vol. III, Freiburg 1959, 682.

„Luminează-te, luminează-te, Ierusalime!” (Is 60,1) – revărsarea luminii dumezeiești și devenirea întru lumină

Ioan Chirilă*

Capitolul 60 din cartea lui Isaia, care marchează începutul discursului profetului despre reîntoarcerea poporului din robia babiloniană, debutează cu chemarea poporului la lumină. Isaia le vestește ierusalimitenilor că Domnul își va revărsa slava peste cetatea sfântă și că spre această lumină de o strălucire nemaiîntâlnită vor veni regi și neamuri multe. Această lumină, după cum vom observa în cadrul cercetării noastre, nu își are obârșia în strălucirea soarelui sau a lunii, nu este o lumină obișnuită care să aibă o intesitate mai mare, ci izvorăște din slava Domnului Dumnezeului lui Israel. Înaintea strălucirii ei, lumina astrelor cerești pălește. Vom vedea că spre sfârșitul capitolului profetul reia tema luminii dumnezeiești enunțată în primele versete și le prevestește concitadinilor săi că în zilele când Domnul își va arăta slava peste cetate, strălucirea soarelui și a lunii nu vor mai avea nicio importanță pentru ierusalimiteni, dearece Domnul Însuși le va fi lumină veșnică. Din contextul scrierii isaiene reiese că Robul Domnului, Cel pe care Domnul l-a pus să fie lumină neamurilor (Is 42,6-7), avea să fie persoana care va mijloci venirea, revărsare și răspândirea acestei lumini. Despre rolul său și despre modul în care această lumină cerească se întipărește și transfigurează chipurile celor ce vor veni spre lumină vom scrie în cele ce urmează.

Isaia descrie în chip profetic începând cu capitolul 60 exodul poporului din robia babiloniană, când Cirus cel Mare printr-un edict, oferă iudeilor posibilitatea de a se întoarce în Ierusalim pentru a rezidi templul

* Pr. prof. dr. Ioan Chirilă, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj.

și cetatea (cf. Ezd 1-4; Ne 2)[1]. Discursul profetului abundă de detalii care indică bunăstarea poporului, bucuria reîntoarcerii, statutul privilegiat între celelalte neamuri ale pământului și reintrarea vizibilă sub protecția lui Dumnezeu care își face simțită prezența în mijlocul poporului prin slava Sa. În cadrul acestui capitol pot fi identificate câteva teme centrale care își găsesc premisele în capitole anterioare: Dumnezeu își salvează poporul; Domnul va oferi aleșilor săi lumină; El îi va face părtași pe oameni la slava Sa; neamurile vor recunoaște rolul și importanța Ierusalimului în iconomia mântuirii pământului; fiii Sionului se vor întoarce în pământul părinților lor; ei vor face parte Domnului din bunăstarea cu care au fost binecuvântați; cei care au asuprit Ierusalimul vor deveni supuși aleșilor Domnului; și Israel va arăta lumii întregi cum se cuvine să i se slujească Domnului. Totodată, în acest capitol poate fi regăsită figura Robului-Mesia care deține o poziție centrală în capitolele 60-62, el fiind persoana providențială care eliberează poporul de asuprirea celorlalte neamuri și îi oferă cadrul necesar pentru reîntoarcerea la Dumnezeu, pentru transfigurarea vieții și pentru trăirea efectivă a binefacerilor mântuirii[2]. Dar toate aceste teme sunt introduse de chemarea profetului la lumină: „Luminează-te, luminează-te, Ierusalime, că vine lumina ta, și slava Domnului peste tine a răsărit! Căci iată întunericul acoperă pământul, și bezna, popoarele; iar peste tine răsare Domnul, și slava Lui strălucește peste tine. Și vor umbla regi întru lumina ta și neamuri întru strălucirea ta.” (Is 60,1-3).

1. Veniți, luați și răspândiți lumină!

Lumina izvorâtă din Ierusalim confirmă centralitatea cetății sfinte și cheamă toate neamurile spre a se împărtăși de strălucirea ei transfiguratoare[3]. Domnul își sălășluiește slava peste Sion și-l umple de o lumină vie încât toți cei aflați în întuneric se grăbesc să vină spre aceasta pentru a se bucura de strălucirea care luminează marginile pământului. Din acest

[1] Watts, Isaiah, 867.

[2] Oswalt, Isaiah, 535.

[3] Chirilă, Teologia luminii, 53.

text reiese că Ierusalimul este nucleul strălucirii luminii dumnezeiești, iar restul pământului se află la periferie, în întuneric. Contextul creat de Isaia ne duce cu gândul la una dintre plăgile exodului când toate hotarele egiptenilor erau acoperite de întuneric, numai ținutul Goșen unde locuiau israeliții, se bucura de o lumină dumnezeiască ce strălucea în acel întuneric apăsător (Ieș 10,22-33)[45]. Întunericul este asociat adeseori în Scriptură cu păcatul. Răspândirea acestuia peste fața întregului pământ, indică o stare de decădere sufletească și, implicit semnalează depărtarea omului de Dumnezeu. În schimb, prezența lui Dumnezeu aduce cu sine o revărsare abundentă de lumină care alungă întunericul fizic și spiritual în care se află omul care trăiește în păcat[6]. Astfel că, lumina dumnezeiască nu are doar menirea de a cuceri întunericul, ci și de a aprinde lumina în făcliile/sfeșnicele sufletelor (Ps 17,31[7]). În acest fel oamenii înșiși vor deveni izvoare de lumină[8], care își au obârșia în Cel ce este Lumină[9].

---

[4] „Atunci a zis Domnul către Moise: Întinde mâna ta spre cer și se va face întuneric în pământul Egiptului, încât să-l pipăi cu mâna. Și și-a întins Moise mâna sa spre cer și s-a făcut întuneric beznă trei zile în tot pământul Egiptului, de nu se vedea om cu om, și nimeni nu s-a urnit de la locul său trei zile. Iar la fiii lui Israel a fost lumină peste tot în locuințele lor." (Ieș 10,21-23)

[5] Vezi pentru detalii Durham, Exodus, 143 și Propp, Exodus, 339.

[6] Chirilă, Porțile cerului, 58.

[7] „Că Tu vei aprinde făclia mea, Doamne; Dumnezeul meu, vei lumina întunericul meu." (Ps 17,31). Episcopul Eusebiu oferă acestui text o interpretare hristologică și afirmă că Iisus Hristos Care prin întrupare a răsărit din făclia lui David, este lumina prin excelență care luminează prin strălucirea sa pe toți oamenii: „Tu, Doamne, care ești lumina cea adevărată, unit fiind în chip tainic cu firea noastră omenească, luminează această făclie. Până și umbra în care am fost învăluit, o vei îndepărta în totalitate, în așa fel încât în mintea mea nu se va păstra nicio urmă din acest întuneric." Eusebius of Caesarea, Commentary, 18.29, 30.

[8] Chirilă, Telosul, 134-142.

[9] Faptul că noi nu suntem lumini independente este subliniat de Sfântul Chiril al Alexandriei care afirmă că: „Deci nu suntem lumina cu adevărat noi înșine, ci mai degrabă suntem părtași la Cuvântul, Care ne luminează, și străini prin fire de Lumina adevărată, Care este Fiul. Dacă firea celor create are lumina de la sine și aceasta nu îi este proprie Celui ce spunem că este Unul-Născut, adică Lumina adevărată, cum va avea nevoie Ierusalimul de ceea ce-l luminează pe El? Iar deoarece Ierusalimul primește să fie luminat prin har, singur Fiul care îl luminează este mulna adevărată și singur El

Așadar, îndepărtarea întunericului spiritual presupune iluminarea sufletească a locuitorilor Ierusalimului. Pentru ca aceștia să aibă capacitatea de a răspândi lumină, mai întâi trebuie să se statornicească pe cărările luminii, să-și asume legea Domnului și ulterior să-și întipărească pe chip strălucirea slavei lui Dumnezeu[10]. Numai în acest fel, ei vor putea să devină lumină (firesc, prin părtășie la lumina Domnului), și-i vor putea îndruma pe alții să umble în lumina lor. Cei care nu s-au împărtășit de lumina Domnului, vor vedea lumina din ei și vor dori să le fie asemenea. Acest text isaian ne permite să realizăm o altă asociere tot din perioada exodului egiptean. Profetul personifică Ierusalimul și-l asemănă cu o împărăteasă la a cărei strălucire se pleacă regii și împărații pământului. Asemenea feței lui Moise care se umplea de strălucire după ce lumina Domnului îl învăluia (Ieș 34,29-30), Ierusalimul iradiază de strălucire. Termenii cheie folosiți de Isaia în acest text converg spre această idee. Verbul *zara* – „a răsări” care este utilizat de obicei pentru a descrie revărsatul zorilor, este întâlnit adeseori în contextele în care se face trimitere la o teofanie (Deut 33,2) sau când este descrisă apariția strălucitoare a „Soarelui dreptății” (Mal 3,20)[11]. Acestă exprimare metaforică valorifică asociere pe care profetul o face când are în vedere slava Domnului: precum strălucirea razelor soarelui se reflectă pe mai departe din corpurile pe care le luminează, așa și lumina slavei Domnului va străluci reflectând lumina din viețile și inimile curate ale ierusalimitenilor[12]. De asemenea, termenii *or* – „lumină”[13] și

---

îi dă ceea ce nu are. Dar cum avea trebuință de lumină creatura rațională aflătoare pe pământ, dacă prin fire este ea înseși lumina adevărată. Căci Dumnezeu Tatăl îi dă ei pe Fiul Său ca uneia ce nu are lumină. Și primindu-l ea pe Acesta, chiar prin aceasta își strigă sărăcia firii sale și înălțimea bogată a Cuvântului care o luminează” Sf. Chiril al Alexandriei, Ioan, I,8.

[10] Pașca-Tușa, Psalm, 12-13.

[11] Blenkinsopp, Isaiah, 211.

[12] Smith, Isaiah, 613.

[13] Termenul ebraic rAa (*or*) care poate fi și substantiv și verb, provine din rădăcina verbală *'wr* și înseamnă *a fi luminos* (forma de qal), *a transmite lumină, a ilumina* (forma hifil) sau *strălucire, sclipire, splendoare, lumina zilei, zori* (uneori poate însemna și *lampă* din forma derivată *ma'or* sau *purtător de lumină* din *me'orot*). Swanson, Dictionary, 239-240; Strong, Dictionary, 215; Harris et al, Wordbook, 25-27.

kavod – „slavă”[14] se regăsesc în aceste cadre ale arătării lui Dumnezeu, nu numai în Torah, ci și în teofaniile menționate în profeți și-n psalmi.

În textul ebraic, adresantul chemării spre ridicare și luminare nu este menționat (v. 1). Putem presupune că profetul îi are în vedere pe „cei din Iacob care se vor căi de păcatele lor” (Is 59,20). În felul acesta înțelegem mai bine revigorarea spirituală a ierusalimitenilor și capacitatea lor de a lumina. În schimb, Septuaginta precizează cui anume se adresează profetul: Ierusalimului. Textul grecesc, traduce și imperativul *qumi* – „ridică-te, scoală-te!” cu φωτίζου – „luminează-te!”, așa cum a făcut-o în cazul celulalt verb *ori* – „a deveni lumină”, pentru a sublinia și mai mult nevoia de împlinire imediată a poruncii dumnezeiești: Ierusalimul era chemat spre Lumină pentru ca în lumina Lui să devină lumină.

Utilizarea verbului *qumi* ne duce cu gândul la un text din Eganghelie în care Mântuitorul înviind din morți pe fetița mai marelui sinagogii îi zice: ταλιθα κουμι (Mc 5,41). Aramaicul *kumi* are același sens cu ebraicul *qumi*. Ambele cuvinte fac referire la o ridicare din moarte, fie fizică, fie spirituală (așa cum întâlnim în textul isaian). Exilul babilonian, pe care Isaia îl vizează în acest text se înscrie în contextul amintit. Robia este asociată adeseori cu moartea. Eliberarea din robie a fiicei Sionului (verbul *qumi* este folosit la feminin, singular ca în Mc 5,41) este percepută ca o înviere din morți. Prin urmare, chiar dacă apariția luminii indică ideea de salvare, de izbăvire (termenii lumină și mântuire fiind oarecum sinonime), profetul nu are în vedere doar o eliberare fizică, ci și un spirituală.

---

[14] Termenul *kavod* provine din rădăcina verbală *kvd* și poate avea următoarele sensuri: literal, poate însemna *greutate*, *bogăție* sau *importanță*, iar figurativ sau în sens spiritual, poate însemna *onoare*, *respect* sau *slavă*. Dintre toate acestea, înțelesul de *slavă* este cel mai des uzitat în Sfânta Scriptură, apărând în 120 de texte din cele 200 existente în Vechiul Testament. Swanson, Dictionary, H3517; Strong, Dictionary, H3519; Harris et al, Wordbook, 426-428. Dorind să motiveze legătura dintre aceste două direcții semantice, biblistul Edmond Jacob afirmă că „așa cum ceea ce are greutate inspiră respectul și onoarea, *kavod* nu desemnează numai realitatea obiectivă, ci sentimentul pe care îl experiem față de tot ceea ce inspiră respect. Acest dublu sens este aplicabil în mod special când vorbim despre slava divină. Dumnezeu Își arată slava, dar vrea ca și făpturile să-I aducă slavă, astfel vedem în Ps 29,1; Ios 7,19; Is 42,8; 48,11.” Jacob, Théologie, 63.

Cei care sunt eliberați de întunericul păcatului vin spre lumină pentru a deveni ei înșiși lumină. Numai în acest mod ei vor deveni părtași slavei lui Dumnezeu care răsare peste Sion. Discursul isaian despre lumina și slava lui Dumnezeu își găsea ecou în memoria conaționalilor săi. Cu toți știau că lumina și slava lui Dumnezeu, după cum au experiat părinții lor în pustie, sunt semne vizibile ale prezenței lui Dumnezeu[15]. Iar apropierea Domnului de ei și intervenția Sa în viețile lor este întotdeauna izbăvitoare. Dumnezeu a făcut primul pas, Și-a arătat slava, acum este rândul ierusalimitenilor să vadă lumina, să o dorească și să vină pentru a se înveșmânta cu ea[16].

Chemarea energică lansată de profetul Isaia are menirea de a încuraja Sionul să asume o renaștere spirituală, să răsară asemenea soarelui într-o zi neînserată în care să fie neîncetat învăluit de lumina slavei Domnului. Profetul le aduce în vedere fiilor Sionului că lumina izvorâtă din Ființa lui Dumnezeu este prezentă între ei și poate fi văzută în toată strălucirea sa. Însă Domnul nu s-a arătat doar spre bucuria celor din Ierusalim, ci a venit cu un scop bine definit și anume acela de a revărsa binefacerile Sale asupra întregului pământ. Însă pentru a duce la bun sfârșit misiunea Sa, Domnul a avut în vedere rolul pe care poporul ales îl va avea în acest plan[17]. Întâi de toate, ierusalimitenii trebuiau să devină ei înșiși lumină pentru a-i putea chema pe cei dintre neamuri la lumina cerească a slavei dumnezeiești. Poporul lui Dumnezeu trebuia să strălucească și să răspândească lumina Domnului și altora. Prin această chemare, Domnul îi încuraja pe aleșii Săi să lupte pentru a nu lăsa întunericul să stăpânească inimile oamenilor și pentru a oferi sprijin celor care nădăjduiesc să iasă cândva la lumină[18].

Parcurgând cartea profetului Isaia, se poate observa cu ușurință nevoia de lumină. Decadența poporului ales a determinat apariția unui întuneric în care nu se mai întrevedea nicio urmă de lumină. Când Isaia

---

[15] Detalii privitoare la asocierea conceptului de lumină cu cel de slavă vezi în Chirilă, Kavod, 20-26.

[16] Knight, Israel, 43.

[17] Oswalt, Isaiah, 642.

[18] Smith, Isaiah, 613.

vestea venirea luminii slavei dumnezeiești pământul era cufundat în întuneric, iar oamenii orbecăiau dezorientați în beznă și erau lipsiți de nădejde. Cuvintele profetului care au vestit venirea luminii, au alungat întunericul și i-au oferit poporului posibilitatea de a vedea lumină mare (cf. Is 9,1). Apariția Domnului a făcut să răsară mult așteptata lumină. Slava lui Dumnezeu s-a sălășluit peste popor, circumscriind (atât cât se putea) prezența Domnului în mijlocul cetății, în templu. Această imagine își găsește ecou în capitolul 6 din Isaia unde este descrisă sălășluirea slavei Domnului în sanctuar. Ceea ce vedeau și mărturiseau atunci serafimii, umplerea pământului de slava dumnezeiască (Is 6,3), afirma acum Isaia. În versetul 3 din capitolul 60, profetul îi identifică și pe cei care vor vedea slava lui Dumnezeu: regii și neamurile. Chiar dacă nu știm despre ce regi este vorba, putem presupune că sunt stăpânitorii popoarelor păgâne[19]. Prin precizarea demnității lor, profetul vrea să ne transmită faptul că atât de puternică va fi chemarea luminii dumnezeiești, încât conducătorii neamurilor care cel mai adesea sunt puși în antiteză cu Dumnezeu, vor părăsi modul lor de viețuire pătimaș, își vor curăța sufletele și împreună cu supușii lor (care vor parcurge același proces de transformare spirituală) vor căuta să placă Domnului pentru a avea parte de lumina slavei pe care o vor vedea strălucind pe chipurile fiilor Sionului[20].

Lumina care răsare în Ierusalim contrastează în mod evident cu întunericul în care se află popoarele. Din momentul în care Domnul și-a sălășluit slava în Sion, totul în jur pare a se afla într-o beznă mult mai adâncă. Prezența strălucitoare a Domnului îi pune pe păcătoși față-n față cu adevărata lor stare și-i face conștienți de întunericul care sălășluiește în sufletul lor. Această iluminare a minții lor îi va determina să meargă spre lumină pentru a viețui în lumină. Pe măsură ce se apropie de Domnului,

[19] Elogiind pe împărații Grațian și Teodosie cel Mare care s-au dovedit a fi niște monarhi credincioși și milostivi cu supușii lui, Sfântul Ambrozie consideră că profeții lui Isaia se împlinește în viețiile acestora. Virtuțile acestor regii le oferă posibilitatea, ca pe lângă slava și amintirea lor frumoasă pe care au lăsat-o în inimile supușilor, să se bucure de lumina radiantă și plină de strălucire pe care o vor afla în ceruri. St. Ambrose, Theodosius, 52.11.

[20] Smith, Isaiah, 613.

sufletele lor se curăță, să umplu de lumină și treptat ajung să se devină ele însele lumină. Lumina Domnului care ajunge să fie tot mai prezentă pe chipurile ierusalimitenilor, va fi irezistibilă (Is 4,5). Nu curățenia poporului ales le va determina pe neamuri să vină spre lumină, ci Însuși Domnul care le dă și acelora lumină. Ei se vor îndrepta spre Ierusalim pentru a învăța căile Domnului și pentru a se deprinde cu legile Dumnezeului lui Iacob (Is 2)[21]. Comparând lumina de care se bucurau păgânii, care căutau Binele Suprem cu lumina pe care o avea poporul ales, Origen afirmă că prima dintre acestea este asemnea unei candele cu untdelem. În schimb, israeliții se puteau desfăta de lumina Logosului ceresc pe care Dumnezeu avea să-l trimită pentru a le aduce lumină. În concepția exegetului alexandrin, Logosul este cel care ne îndeamnă să primim lumină în cartea lui Isaia (60,1) și tot el este Cel care Iisus Hristos avea să fie Cel care va împlini aceste cuvinte întorcând poporul „de la închinarea la idoli, la statui și la demoni [fiindcă, subl. ns.]: *poporul care locuia în întuneric va vedea lumină mare și voi care locuiți în latura umbrei morții lumină va străluci peste voi* (Is 9,2)”[22].

Minunea cea mai impresionantă la care face referire în acest text Isaia este în chip evident aceea că lumina slavei lui Dumnezeu va străluci pe chipurile fiilor Sionului. Strălucirea pe care ei o vor avea prin părtășie la slavă Domnului va fi impresionantă. Când Dumnezeu se descoperea israeliților învăluit în lumină[23], aceștia nu putea să vadă strălucirea Domnului, ci-și ascundeau fețele pentru că nu ochii lor nu puteau privi lumina cerească (Ieș 24,17; 33,22; Num 14,10, Deut 5,24; 3Rg 8,11; Is 4,5; 6,3; Iez 1,28). Mai mult, nici măcar chipul plin de strălucire a lui Moise nu-l puteau privi, acesta fiind nevoit să-și acopere fața cu un văl pentru a putea să stea în mijlocul lor, pentru a putea să le comunice voința și hotărârile Domnului. Precizând faptul că

[21] Oswalt, The Book of Isaiah, 539.

[22] Origen, Celsus, 375.

[23] „Cei pe care i-a învrednicit să-L vadă, Îl văd ca Lumină; cei care L-au primit, L-au primit ca Lumină. Căci lumina slavei Sale premerge feței Sale și este cu neputință să Se arate altfel decât în lumină. Cei ce n-au văzut această Lumină, nu L-au văzut pe Dumnezeu, căci Dumnezeu este Lumină.” Sf. Simeon Noul Teolog, Omilia 97.2.

Domnul este izvorul acestei străluciri (Is 2,10; cf. 6,3), Isaia dorește să sublinieze că încercarea israeliților de a se slăvi, de a se preamări după modelul nemurilor a avut o finalitate nefericită pentru poporul ales. Slava oamenilor nu se poate compara cu slava pe care o are și pe care o poate oferi Dumnezeu. Pe lângă faptul că slava omenească păleşte în strălucirea ei, atunci când este pusă alături de cea a Domnului, aceasta este trecătoare (Is 8,7; 10,3.16.18; 14,18; 16,14; 17,3.4; 21,16; 22,18). Slava pe care o dă Domnul este veșnică! Din acest motiv El nu o oferă celor care care nu aleg să viețuiască potrivit voii Lui. Nu o oferă nici idolilor, nici celor care îl făuresc pe ei sau, în nebunia lor, doresc să le fie asemenea (Is 42,8; 48,11).

Isaia prevestise în repetate rânduri că Domnul îi va face părtași pe aleșii Săi de slava Sa (Is 11,10; 35,2; 43,7) și iată că acum a sosit momentul. Dar cum se va realiza aceasta? Prin Robul Său, prin *Ebed Iahve*[24]! El avea să fie lumină pentru neamuri și prin el avea să se preaslăvească Domnul (Is 49,3[25]). Așadar, înainte ca israeliții să fie lumină pentru popoare, misiunea de luminare a neamurilor a fost oferită de Domnul, Robului Său, care avea să fie pus spre luminare neamurilor: „Eu, Domnul, Te-am chemat întru dreptatea Mea și Te-am luat de mână și Te-am ocrotit și Te-am dat ca legământ al poporului Meu, spre luminarea neamurilor;

---

[24] Sfântul Ioan Damaschinul în Canonul Paștilor la cântarea a 9-a folosește textul isaian pentru a indica modul în care Hristos care a pătimit și a murit pe cruce în calitatea Sa de Rob al Domnului, inviază din morți, le umple de lumină pe toate și revarsă strălucirea Sa asupra tuturor nemurilor pământului: „Luminează-te, luminează-te, noule Ierusalime, că slava Domnului peste tine a răsărit. Saltă acum și te bucură Sioane; iar tu, curată Născătoare de Dumenzeu, veselește-te întru Învierea Celui născut al tău… Hristos a înviat, Cel ce a călcat moartea și pe morți i-a ridicat. Popoare veseliți-vă! Astăzi toat făptura se veselește și se bucură, că Hristos a înviat și iadul a prădat. Astăzi a prădat iadul, Stăpânul, Cel ce a ridicat pe cei legați, pe care-i avea din veac, cumplit ținuți întru sine." Slujba învierii. Metodiu de Olimp susține că este învederat pentru orice cititor că profetul nu se referă la Ierusalimul cel din Iudeea, ci la cel ceresc: „Este clar pentru oricine că aceste promisiuni se vor împlini după înviere. Sfântul Duh nu vorbește despre orășelul din Iudeea, ci depsre orașul ceresc, despre acel cu adevărat fericit Ierusalim." Metodiu de Olimp, Banchetul, IV.5.

[25] „Și Mi-a zis Mie: Tu ești sluga Mea, Israel, întru care Eu Mă voi preaslăvi!" (Is 49,3)

ca să deschizi ochii celor orbi, să scoţi din temniţă pe cei robiţi şi din adâncul închisorii pe cei ce locuiesc întru întuneric.” (Is 42,6-7)[26]. Robul Domnului avea să fie cel care va aduce lumină popoarelor[27]. Prin lumina lui, ceilalți vor dobândi capacitatea de a vedea lumină. El va deschide ochii celor orbi și-i va aduce la lumină pe cei aflați în întunericul adânc al păcatului. Simeon, bătrânul, avea să reamintească poporului că Pruncul pe care-l ținea în brațe este Lumina pe care o așteptau, este Cel care este pus de Domnul să fie lumină spre descoperirea neamurilor și spre slava poporului israelit (Lc 2,32)[28]. Ceilalți autorii nou-testamentari care au făcut referire la acest text, au dezvoltat și ei o perspectivă hristologică potrivit căreia Mântuitorul este cel prin care slava lui Dumnezeu se sălășluiește între oameni și-i luminează pe toți care vin în lume (In 1,14; 17,4.22; Rom 8,17; 1Pt 4,13-14)[29].

Abordând tema întrupării lui Iisus Hristos și implicit a golirii de slava cerească, Sfântul Chiril al Alexandriei aduce ca argument scripturistic textul din Isaia în care, potrivit opiniei sale, Mântuitorul este numit slava

---

[26] Raportându-se la acest text, Metodiu de Olimp consideră că Iisus Hristos în calitatea Sa de Dumnezeu este Lumina Însăși. În acest sens el oferă luminii următoarele însușiri: „Bucură-te și strălucește, Ierusalime, pentru că lumina ta a venit, Lumina veșnică, Lumina care există pentru totdeauna, Lumina supremă, Lumina imaterială, Lumina aceleiași substanțe cu Dumnezeu și Tatăl, Lumina care este în Duhul și care este Tatăl; Lumina care luminează veacurile; Lumina care dă lumină lucrurilor lumești și supramundane, Hristos, Dumnezeul nostru.” Methodius, Oration, 13.

[27] Smith, Isaiah, 613.

[28] Briley, Isaiah, 271. În mentalul iudaic, persoana lui Mesia era asociată cu lumină. Aceasta se datorează într-o mare măsură lui Isaia, care-l prezintă pe Robul Domnului în calitatea sa de *lumină a neamurilor*, dar și profetului Maleahi, care-l numește pe Cel mult așteptat *Soare al dreptății* (Mal 3,19). Evanghelistul Luca este cel care confirmă această uzanță (Lc 1,76-79; 2,32), iar Ioan demonstrează că Iisus Hristos este Lumina lumii (In 1,5.9; 3,19; 8,12; 12,35-36). Oswalt, Isaiah, 558. În dialogul pe care Sfântul Iustin îl are cu iudeul Trifon, acesta face apel la acest mod de înțelegere și aplicându-l la textul din Isaia 5,20 îi spune iudeului: „[Defăimătorii, au căutat să vornească, subl. ns.] împotriva singurei lumini drepte și fără de pată care a fost trimisă oamenilor de la Dumnezeu, cele amare, cele întunecoase și nedrepte.” Sf. Iustin Martirul și Filosoful, Dialogul, XVII.

[29] Oswalt, Isaiah, 538.

lui Dumnezeu, așa cum de altfel mărturisește și Sfântul Pavel în câteva texte. Înnobilând firea Sa umană cu slava dumnezeiască Hristos ne-a arătat modalitatea prin care putem să dobândim strălucirea Sa, și anume, prin micșorare de sine. Cu alte cuvinte, cei care vor să se lumineze, să se umple de slavă dumnezeiască și, ulterior, să devină lumină, trebuie mai întâi să se golească de slava lumească și să-și asume modelul kenotic promovat de Domnul Hristos[30].

Teodoret al Cirului, identifică trei planuri de asumare a acestui text isaian. Primul dintre ele presupune o aplicare a textului într-un plan istoric, mai precis, profetul face referire la perioada în care Ierusalimul va fi rezidit mai întâi sub Cirul cel Mare și ulterior în timpul lui Darius. În următorul plan, episcopul Teodoret susține că Isaia prezintă ca-ntr-o icoană „scrisă" sau pictată cu foarte multe culori strălucirea nemaiîntâlnită a Bisericii sfinte.[31] Iar în cel de-al treilea plan avem de-a face cu arhetipul „icoanei" Bisericii și anume cu viața veșnică și cu viețuirea noastră în ceruri. Pentru că cele pe care le vedem și le experiem aici, potrivit Apostolului Pavel, sunt umbra bunurilor viitoare de care ne vom împărtăși în veșnicie. În acest sens comunitatea eclesială și experiența ei se constituie sunt percepute ca model pentru cele pe care le vom vedea în Împărăția Cerurilor. Aceste două realități sunt comparate de Teodoret cu etapele pe care e necesar să le parcurgă un pictor când realizează un tablou/o icoană. Până să ajungă la chipul desâvârșit a ceea ce el dorește să reprezinte,

---

[30] St. Cyril of Alexandria, Christ, 8.

[31] Metodiu de Olimp optează și el pentru o interpretare eclesiologică. Ierusalimul căruia profetul îi cere să se lumineze este o prefigurare a Bisericii lui Hristos care se înveșmântează în chip minunat cu lumina și prin strălucirea ei nemaiîntâlnită cheamă la ea pe toți fiii ei. Biserica, „Mama noastră… este chemată de Duhul prin profet ca să lumineze, când zice: *Luminează-te, luminează-te, Ierusalime… Împărații vom umbra în lumina ta și neamurile în strălucirea ta. Aruncă-ți ochii împrejur și vezi adunați fiii rău. Toți fiii tăi au venit de departe și fiicele tale sunt purtate pe umeri* (Is 60,1-4). Aceasta este Biserica, fiii ei, pe care i-a născut prin botez, vor alerga către ea din toate părțile pământului după înviere; primind lumina cea neînserată, îmbrăcând ca pe o haină strălucirea Cuvântului, ea este cuprinsă de o mare bucurie. Căci cu ce altă podoabă mai de preț ar putea să se împodobească împărăteasa pentru a se prezenta Domnului ca mireasă, dacă nu cu lumina?" Metodiu de Olimp, Banchetul, 91.

el trebuie să parcurgă mai multe etape[32], în care pot fi intuite formele și chipurile pe care le realizează, dar nu pot fi văzute în adevărata lor splendoare decât atunci când finalizează opera. Așadar, aici conchide exegetul „cuvintele profetice se aplică Bisericii lui Dumnezeu, care a primit lumina cunoașterii lui Dumnezeu și este înconjurată de slava Mântuitorului”[33].

2. Lumină și lumini în zilele mai de pe urmă

Versetele de la sfârșitul acestui capitol reiau tema luminii enunțată pe profet la început discursului său despre restaurarea Ierusalimului și menționează unul din cele mai considerabile efecte ale revărsării luminii dumnezeiești asupra oamenii: „Nu vei mai avea soarele ca lumină în timpul zilei și strălucirea lunii nu te va mai lumina; ci Domnul va fi pentru tine o lumină veșnică și Dumnezeul tău va fi slava ta. Soarele tău nu va mai asfinți și luna nu va mai descrește; că Domnul va fi pentru tine lumină veșnică și zilele întristării tale se vor sfârși.” (Is 60,19-20). Lumina fizică, lumina pe care soarele și luna o oferă pământului va fi întru totul nesemificativă. Lumina izvorâtă din Dumnezeu o va copleși pe acesta atât în strălucire, cât și în importanță. Este de la sine înțeles că profetul face aceste afirmații din prisma timpurilor mai de pe urmă[34]. Exegeții sunt de

---

[32] Pentru detalii despre modul în care este realizată o icoană și implicațiile teologice ale acestui procedeu vezi: Trif, Cum se pictează, 399-406; Munteanu, Arta, 10-35; Grădinar, Continuitate, 425-435; Bizău, Incursiuni, 83-194.

[33] Theodoret of Cyr, Isaiah, 19.60.1.7.

[34] Remarcăm faptul că această temă a luminii soarelui și lunii în contextul perioadei apocaliptice a fost asumată sub diferite forme, atât în literatura intertestamentară, cât și în cea noutestamentară. Spre exemplu în prima cartea a lui Enoh se spune că: „Am văzut și izvoarele pământului, ascunse în coloanele luminate ale cerurilor. Și în aceste coloane ale cerului, eu am văzut focuri care izbucnesc fără număr, dar nici în sus nici în jos. Deasupra acestor izvoare, am văzut un loc care nu are nici bolta deasupra, nici pământ dedesubt, și nu era nici pic de apa; și nimic la dreapta nimic la stânga; un loc cu desăvârșire pustiu. Și acolo, am zărit șapte stele, strălucind ca munții de foc, sau ca niște spirite desăvârșite. Atunci îngerul a spus: acest loc, va fi până la dispariția cerului și a pământului, închisoarea stelelor și a armatelor cerului.” Pseudepigrapha of the Old Testament, 200-201. Acest mod de receptare a timpurilor eshatologice și a stingerii astrelor cerești este destul de straniu. Această exemplificare rămâne doar

părere că aceste două versete transferă cadrul istoric descris de profet în câmpul eshatologic. Cu alte cuvinte, profetul părăsește istoria și realitatea acestei lumi[35]. Aici Isaia vrea să ne transmită că Domnul Dumnezeu în calitatea Sa de izvor al luminii, va substitui (în cetatea Sa cea sfântă) prin lumina Sa, lumina soarelului și a lunii[36]. Profetul Zaharia (14,5-7[37]) asumă această idee, iar autorul Apocalipsei o valorifică în contextul vremurilor de pe urmă pe care le descrie: „Și cetatea nu are trebuință de soare, nici de lună, ca să o lumineze, căci slava lui Dumnezeu a luminat-o și făclia ei este Mielul." (21,23) sau „Și noapte nu va mai fi; și nu au trebuință de lumina lămpii sau de lumina soarelui, pentru că Domnul Dumnezeu le va fi lor lumină și vor împărăți în vecii vecilor." (22,5)

Isaia dorește să-i încredințeze pe conaționalii săi că odată cu venirea Domnului, cu sălășluirea slavei Lui între ei, nu va mai fi întuneric. Toată bezna va fi înlăturată, fiindcă lumina Domnului va fi prezentă permanent cu/în ei. Aceasta nu va apune și nici nu va mai răsări (cum se întâmplă în cazul luminătorilor cerești), ci va lumina continuu, răspândind o strălucire mult mai mare. Slava Domnului va fi atât de luminoasă, încât nu se va mai simți nevoia luminii naturale venită de la soare sau de la

---

ca o deschidere pentru înțelegerea unor interpretări care au ca fundament literatura eshatologică a profeților.

[35] Childs, Isaiah, 499; Westermann, Isaiah, 364. Origen afirmă că Isaia ne ajută să înțelegem cum vor fi vremurile viitoare și în ce anume constă comuniunea cu Dumnezeu: „Prin mijlocirea proorocului Isaia, Cuvântul Dumnezeiesc făgăduiește celor drepți că, la restaurarea lumiii, vor fi zile în care nu soarele, ci Însuși Domnul le va fi lumină veșnică și Dumnezeu le va fi slavă." Origen, Contra lui Celsus, IV,51. Abelard asumă și el această perspectivă de interpretare și precizează faptul că profetul Isaia descrie aici fericirea cea viitoare: „Ce este acest pământ care va fi moștenit de cei ce sunt de-a pururi drepți și care va fi luminat de prezența strălucirii divine ca de un soare ce nu apune niciodată, dacă nu veșnicia fericirii viitoare? De vreme ce această strălucire este atât de mare încât nu are nevoie de nici un ajutor ca să lumineze, pe bună dreptate se spune despre acest soare că își pierde sarcina de a mai lumina." Abelard, Dialogul.

[36] Blenkinsopp, Isaiah, 217.

[37] „Atunci va veni Domnul Dumnezeul meu și toți sfinții împreună cu El. În vremea aceea nu va mai fi lumină, ci frig și ger. Va fi o zi deosebită pe care Domnul singur o știe; nu va fi nici zi și nici noapte, ci în vremea serii va fi lumină." (Zah 14,5-7)

lună. Când Dumnezeu a creat luminătorii pe cer, El i-a rânduit pentru cârmuirea zilei și a nopții, dar și pentru a fi semne pentru deosebirea anotimpurilor, zilelor și anilor (Fac 1,14). Acum însă când Domnul vine să se sălășluiască peste Sion, când Creatorul își revarsă lumina Sa asupra creației, se inaugurează o nouă eră în care noile cadre ale existenței își intră în rol. E necesar să înțelegem că Isaia nu vestește nimicirea soarelui sau a lunii, ci subliniază faptul că lumina lor va fi copleșită de lumina izvorâtă din Dumnezeu. Lumina dumnezeiască strălucește în așa fel încât nimic nu poate rămâne în întuneric, lucru pe care lumina soarelui îl poate realiza parțial. Înaintea Domnului toate sunt limpezi, toate sunt luminate, fiindcă tot ceea ce este făcut de Dumnezeu este lumină și nu poate să se ascundă pe chemarea Luminii din care a izvorât. Incluziv acțiunile lui Dumnezeu, implicarea Lui în viața omului este receptată ca o acțiune de (i)luminare a omului (cf. Iov 29,2-3)[38]. Cu alte cuvinte, totul va fi învăluit în lumină, iar întunericul va fi copleșit de strălucirea izvorâtă din slava dumnezeiască.

Totodată, slava Domnului va determina umplerea de lumină a celor credincioși. Dacă Domnul este slava lor, după cum spune profetul, atunci ei se vor identifica cu slava Lui și o vor reflecta răspândind lumină. De aici rezultă faptul că prezența lui Dumnezeu nu se rezumă doar la o umplere de lumină, ci la faptul că Domnul aduce cu sine mântuirea, îndumnezeirea, fiindcă oamenii se transfigurează și se umplu de slavă cerească. Venirea lui Dumnezeu va marca încetarea declinului uman. Supusă păcatului, omenirea se afla într-o continuă cădere pe care numai Dumnezeu o putea stopa, iar acest lucru se și întâmplă fiindcă Domnul

[38] „O, dacă aș fi încă o dată ca în lunile de mai înainte, ca în zilele când Dumnezeu mă ocrotea. Ca atunci când El ținea strălucitoare deasupra capului meu candela Sa și, luminat de ea, eu străbăteam prin întuneric!” (Iov 29,2-3). Chiar și atunci când se referă la un lucru dus la bun sfârșit prin intervenția lui Dumnezeu, aghiograful tot lumină vede. Lucrul izbutit va străluci de lumină: „Tu vei chema numele Lui și El te va auzi și tu vei împlini juruințele tale. Când te vei hotărî să faci un lucru, lucrul îl vei izbuti și lumina va străluci pe toate drumurile tale.” (Iov 22,27-28). Conștientizând încă o dată impactul pe care Dumnezeu îl are asupra creaturilor și asupra omului, autorul scrierii se întreabă: „Peste cine nu răsare lumina Lui?” (Iov 25,3).

devine pentru oameni *lumină veșnică*[39]. Sfântul Grigorie cel Mare susține că oameni ce viețuiesc în lumină, au o lumină interioară atât de puternică, atât de strălucitoare, încât aceasta are forța necesară să vivifice un suflet mortificat și plin de întunericul păcatului. Lumina lor se identifică cu viața lor și, ca atare, pot să dea un suflu nou celor aflați în întuneric. Altfel spus, lumina celor pătrunși de lumina lui Dumnezeu, poate să aprindă până și în sufletele cele mai întunecate cu o lumină strălucitoare de o splendoare nemaiîntâlnită. Această lumină a celor virtuoși poate fi sesizată cel mai bine în clipa morții lor[40]. Lor si se deschide ușa spre lumină, spre locul de unde izvorăște lumina cea adevărat, iar această lumină se însemnează pe chipul lor. De altfel, această lumină le dă și forța să trăiască pe pământ și să lumineze pe orice om pe care-l întâlnesc pe cale.

---

[39] Smith, Isaiah, 626. În contextul apologiei sale împotriva învățăturilor lui Celsus, Origen combate erezia potrivit căreia Dumnezeul care a făcut cerul și pământul nu este unicul dumnezeu din Univers, ci dimpotrivă, este o entitate superioară lui, de la care Acesta a împrumutat lumina pe care a rânduit-o în lume la începutul ei. Exegetul alexandrin folosește, textul isaian pentru a-și argumenta poziția prin care susține că Dumnezeu este lumină și ca atare nu a împrumutat lumina de sus, ca cei ce aprind opaițul de la vecini, așa cum susținea Celsus. „Totuși, e bine să se știe că prin mijlocirea profetului Isaia, Cuvântul dumnezeiesc făgăduiește celor drepți că la restaurarea lumii vor fi zile în are nu soarele, ci Însuși *Domnul le va fi lumină veșnică și Dumnezeu le va fi slavă* (Is 60,19)." Origen, Celsus, 414.

[40] Remarcăm aici faptul că Sfântul Grigorie asociază lumina cu viața. Cei care aleg să aibă o viață lumească se depărtează de lumină și se cufundă în întuneric. Acest fapt poate fi constatat în privirea acestora atunci când se apropie de moarte. În schimb cu cei care se străduiesc să viețuiască în lumină, să fie virtuoși, lucrurile stau cu totul diferit. Ochii lor sunt plin de lumina, de adevărata lumină care nu-și are obârșia în această lume. „Cei care trăiesc încă pentru această lume sunt în întuneric în lumina celor care mor. Dar ei [cei care trăiesc pentru Dumnezeu, subl. ns.] sunt luminați de lumina celor vii, care, disprețuind lumina lumii, se întorc la splendoarea strălucirii interioare, pentru ca ei să trăiască în acel loc în care ei să poată vedea, simțind-o, lumina adevărată, unde lumina și viața nu sunt diferite una de celălaltă, dar în care lumina însăși este și viața. Lumina ne înconjoară din afară în așa fel încât ne umple înăuntru; și așa ne umple înăuntru, căci nu a fost circumscrisă, ca să ne circumscrie din afară. Ei sunt luminați prin această lumină a celor vii pe care o vor avea în acel timp într-un mod evident. Acum ei trăiesc cu mai multă ușurință prin ajutorul său." Gregory the Great, Job, 24.34-35.

În opinia lui Teodoret al Cirului, textul isaian face trimitere directă la zilele veșniciei, când lumina fizică, oferită de soare, lună și stele nu va mai avea nicio relevanță, totul va fi scăldat în lumina cerească ce izvorăște din Ființa lui Dumnezeu. În veșnicie nu va mai fi nevoie de nici de lună nici soare, pentru că acolo va fi lumina inevabilă a lui Dumnezeu. Totodată, episcopul Teodoret susține că această lumină poate fi experiată încă de aici de pe pământ de către cei care cred, dar într-o formă provizorie. Când aceștia vor fi luminați de această lumină, ei vor păși pe o cale în care nu mai este greșeală. Și aceasta este ceea ce s-a spus despre viața ce va veni. Credincioșii vor avea o voință și o gândire fermă, neschimbabilă și se vor îmbrăca în neprihănire pentru veșnicie, fiindcă în ei păcatul nu va mai avea nicio putere. Viața lor va fi fără sfârșit și ei vor fi moșteni Împărăția lui Dumnezeu, în care totul va învăluit de lumină[41].

Concluzii

Profețind despre zilele mai de pe urmă, Isaia folosește contextul istoric al rezidirii Ierusalimului pentru a prevesti venirea unui timp în care lumina va înlocui întunericul, iar oamenii vor beneficia de prezența nemijlocită a slavei dumnezeiești care-și va revărsa strălucirea asupra tuturor, nu doar asupra ierusalimitenilor. Impactul acestei lumini va fi covârșitor. Nu numai că va copleși strălucirea luminătorilor cerești, ci va determina o revigorare sufletească și o transfigurare vizibilă de anvergură. Lumina slavei se va întipări pe chipurile celor virtuoși care au pășit spre lumină și se va reflecta pe mai departe chemând neîncetat spre o înveșmântare în lumină.

Această perspectivă poate fi împropriată cu ușurință în procesul de iconizare. Dacă sfinții, încă în viață fiind, pot să umple de lumină pe semenii lor, cu atât mai mult o vor putea face după ce trec în lumea de dincolo care este caracterizată de lumină. Dacă chipurile lor sunt pecetluite de o lumină cerească încă dinainte de trecerea lor în Împărăție, cum vor fi aceste chipuri în veșnicie când se vor împărtăși nemijlocit din

[41] Theodoret of Cyr, Isaia 19.60.19.

Izvorul luminii? Ne aducem aminte că sfinții iconizați sunt reprezentați potrivit însușirilor pe care le au în veșnicie. Dacă lumina este elementul care le caracterizează înfățișarea, aceasta va fi surprinsă cu siguranță pe chipurile lor iconizate. Aceste chipuri vor avea întotdeauna posibilitatea să aducă la lumină sufletele celor care le privesc/contemplă.

Acknowledgments: This work was supported by TeMATIC-Art, Project co-financed by FEDR through Competitiveness Operational Programme 2014 – 2020, Funding contract: 14/01.09.2016

Bibliografie:

Bizău, Ioan, Incursiuni în teologia și arta icoanei, în: Vasile Manea (ed.), Ce este icoana?, Alba-Iulia, 2005.

Blenkinsopp, J., Isaiah 56-66: A new translation with introduction and commentary, New Haven/London, 2008.

Briley, T. R., Isaiah, în: The College Press NIV commentary, Joplin, 2004.

Charles, R. H., Pseudepigrapha of the Old Testament., Bellingham, 2004.

Childs, B. S., Isaiah, Louisville, 2001.

Chirilă, Ioan, Kavod și Șekina – Slava lui Dumnezeu spre luminarea creaturii, în: Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă 17 (2013-2014), 20-26.

Chirilă, Ioan, Porțile cerului. O reabordare a teologiei icoanei din perspectiva dimensiunii simbolice și transcendente a actului liturgic, în: Caietele Echinox 2 (2002), 55-62.

Chirilă, Ioan, Teologia luminii în Vechiul Testament, în: Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca 2 (1992-1994), 47-58.

Chirilă, Ioan, Telosul omului, contemplație sau pragmatism, în: JSRI 1 (2002).

Durham, John I., Exodus, în: Word Biblical Commentary 3, Dallas, 2002.

Eusebius of Caesarea, Commentary on Psalms 18.29,30, în: Blaising, Craig et al., Ancient Christian Commentary on Scripture. Old Testament (Psalms 1-50) 7, New York, 2004.

Grădinar, Victoria, Continuitate și libertate creatoare în arta iconostasului, în: Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă 14 (2010-2011), 425-435.

Gregory the Great, Morals on the Book of Job 24.34-35, în: Simonetti, M., și Conti, M., Job. Ancient Christian Commentary on Scripture OT 6, Downers Grove, 2006.

Jacob, Edmond, Théologie de l'Ancient Testament, Paris, 1955.

Knight, G. A. F., The new Israel: A commentary on the book of Isaiah 56-66, în: International theological commentary, Grand Rapids/Edinburgh, 1985.

Laird, Harris, Archer, Gleason și Waltke, Bruce, Theological Wordbook of the Old Testament, vol. 1, Chicago, 1981.

Methodius, Oration Concerning Simeon and Anna 13, în: Elliott, M. W., Isaiah 40-66. Ancient Christian Commentary on Scripture OT 11, Downers Grove, 2007.

Metodiu de Olimp, Banchetul sau despre castitate, în: Părinți și Scriitori Bisericești 9, trad. Constantin Cornițescu, București, 1984.

Munteanu, Marcel, Arta bizantină. Elemente de arhitectură, sculptură și pictură, Cluj-Napoca, 2015.

Origen, Contra lui Celsus, în: Părinți și Scriitori Bisericești 9, trad. Teodor Bodogae, București, 1984.

Oswalt, J. N., The Book of Isaiah. Chapters 40-66, în: The New International Commentary on the Old Testament, Grand Rapids, 1998.

Oswalt, J., The NIV Application Commentary: Isaiah, Grand Rapids, 2003.

Pașca-Tușa, Stelian, Psalm 4 – Isagoge, Exegetical and Theological Interpretation (Part II), în: Studia Universitatis Babeș-Bolyai – Theologia Orthodoxa 2 (2016), 5-25.

Propp, W. H., Exodus 1-18. A new translation with introduction and commentary, New Haven London, 2008.

Smith, G., Isaiah 40-66, în: New American Commentary 15B, Nashville, 2009.

St. Ambrose, On the Death of Theodosius 52.11, în: Elliott, M. W., Isaiah 40-66. Ancient Christian Commentary on Scripture OT 11, Downers Grove, 2007.

St. Cyril of Alexandria, On the Unity of Christ 8, în: Elliott, M. W., Isaiah 40-66. Ancient Christian Commentary on Scripture OT 11, Downers Grove, 2007.

Strong, James, The new Strong's dictionary of Hebrew and Greek words, Nashville, 1997.

Swanson, James, Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains: Hebrew (Old Testament), Oak Harbor, 1997.

Theodoret of Cyr, Comentariu despre Isaia 19.60.19, în: Elliott, M. W., Isaiah 40-66. Ancient Christian Commentary on Scripture OT 11, Downers Grove, 2007.

Trif, Claudia-Cosmina, Cum se pictează o icoană? Icoana – tehnică străveche, artă actuală, în: Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă 11 (2007-2008), 399-406.

Watts, J. D. W., Isaiah 34-66, în: Word Biblical Commentary 25, Nashville, 2005.

Westermann, C., Isaiah 40-66, Philadelphia, 1969.

Renașterea creștinilor prin cuvântul lui Dumnezeu cel viu (1Petru 1,13-25)

Zsolt Geréb*

Îndrumări etice în Epistola întâi a Sfântului Petru

Conform celor mai noi concluzii ale cercetărilor isagogice această epistolă este produsul literar specific al tradiţiei creștine din secolul întâi, care a fost redactat de școala înființată de Apostolul Petru.[1] Apostolul se inspiră în egală măsură din epistolele pauline și din tradiţia iudeo-creștină din Ierusalim. Putem afirma că ea constituie punctul comun al acestor două gândiri. În studiul prezent căutăm să analizăm pe baza textului ales trăsăturile caracteristice ale învăţăturii etice, care reiese din epistolă; cu alte cuvinte, încercăm să răspundem la întrebarea: care este baza teologică și structura acestor învăţături?

*Traducerea versetelor **1,13-21:***

> *13. Pentru aceea încingeţi-vă coapsele cugetului, fiţi treji, nădăjduiţi pe de-a'ntregul în harul pe care-l veţi primi la arătarea lui Iisus Hristos. 14. Ca fii ai ascultării, nu vă potriviţi poftelor de-odinioară, din vremea neștiinţei voastre; 15. ci așa cum Cel Ce v'chemat pe voi e sfânt , fiţi și voi sfinţi în întreaga voastră purtare. 16. Că scris este: Voi veţi fi sfinţi, pentru că Eu sunt sfânt. 17. Și dacă-L chemaţi ca pe un Tată pe Cel Ce cu nepărtinire judecă după lucrarea fiecăruia,*

---

* Prof. emeritus Dr. Zsolt Geréb, Institutul Teologic Protestant Cluj-Napoca. Dedic această lucrare profesorului și colegului Vasile Mihoc, care a reușit să îmbine cu succes teologia biblică cu teologia practică, cu ocazia împlinirii vârstei de 70 ani.

[1] J. Herzer, Petrus oder Paulus? WUNT 103. Tübingen, 1998.

trăiți-vă'ntru frică zilele vremelniciei voastre, 18. știind voi că nu cu lucruri stricăcioase, cu argint sau cu aur ați fost răscumpărați din deșarta voastră viață moștenită de la părinți, 19. ci cu sângele cel scump – ca al unui miel nevinovat și neprihănit – al lui Hristos. 20. Cel Ce rânduit a fost mai'inainte de'ntemeierea lumii, dar Care'n cei ani de pe urmă S-a arătat de dragul vostru, 21. cei ce printr'Însul ați crezut în Dumnezeu Care L-a înviat din morți și I-a dat slavă, în așa fel încât credința și nădejdea voastră să fie'n Dumnezeu.[2]

Introducere teologică

După introducerea imnică din versetele 1,3-12 urmează îndemnurile etice 1,13-21; 1,22-25. În centrul unității, care descrie modul de viață al omului creștin stă mântuirea și sfințirea. Apostolul îndeamnă credincioșii să mărturisească prin sfințirea vieții lor faptul, că ei s-au renăscut. În pericopa anterioară autorul a vorbit la modul afirmativ despre mântuire, ca un har dumnezeiesc. În versetele de față îi roagă pe adresați la modul imperativ, ca viața lor să fie demnă de misiunea lor creștină. Harul divin trebuie să trezească sentimente de gratitudine în membrii comunității. Omul creștin urmează cu fidelitate Mântuitorul său dacă se supune voinței Lui. Asemănător Epistolelor Apostolului Pavel epistola de față nu îndeamnă la viață meditativă, ci la o viață activă în urmarea lui Hristos. În versetul 13. îi îndeamnă să se concentreze tot parcursul vieții lor asupra mântuirii, pe care o vor obține la arătarea lui Iisus Hristos. Din punctul de vedere al istoriei formelor în spatele acestor îndemnuri stau elementele tradiției catehezei pregătitoare ale botezului, asemănător textului din Romani 6,1-14.

Interpretarea textului

Pericopa începe cu îndemnul: „pentru aceea încingeți-vă coapsele cugetului". Metafora își are originea în descrierea portului omului antic.

[2] Traducerea este pe baza versiunii revizuite de Bartolomeu Valeriu Anania. București, 1993.

În secolul întâi bărbaţii purtau tunici deschise strânse la mijloc cu cingătoare. Prin această figură de stil autorul subliniază necesitatea pregătirii sufletești. Noţiunea διανοια are un sens larg, care reflectă întreaga gândire a creștinului, cuprinde nu numai sentimente, ci și dispoziţia, starea sufletească, conștiința, precum și voința. Îndemnul: „fiţi treji" are la fel conotaţie eschatologică (1Pt 4,7). Omul renăscut se caracterizează prin chibzuinţă și stăpânire de sine, nu se lasă influenţat de ispitele vieţii lumești. Își îndreaptă atenţia spre valorile adevărate. La alegerea între bine și rău ia în considerare faptul că în lume toate sunt trecătoare cu excepţia speranţei în harul divin al apariţiei lui Iisus Hristos.[3] Din acest punct de vedere mântuirea este echivalentă cu harul divin (1Pt 1, 5. 9.). Ce înseamnă îndemnul „nădăjduiţi pe de-a-ntregul în acest har". Acesta înseamnă, că creștinii trebuie să se dedice cu tot sufletul acestei așteptări. Această interpretare corespunde întocmai ideii din Vechiul Testament: poporul ales a privit întotdeauna spre viitorul promis de Dumnezeu. Această speranţă însă nu presupune o viaţă pasivă în care credinciosul caută fericire departe de lume, ci își găsește sensul vieţii în comunitate cu Dumnezeu. Astfel nădejdea devine factor hotărâtor al credinţei în viaţa omului creștin.[4]

Autorul numește creștinii din Asia Mică „fii ai ascultării". Conform versetului 1, 22 ascultarea (υπ-ακουω) presupune perceperea și acceptarea cuvântului adevărului prin credinţă. În sensul folosit în Noul Testament *fii ascultării* desemnează oamenii botezaţi și treziţi la credinţa apartenenţei lor la Tatăl, la Dumnezeu (vezi 1,2). Aici *a fi ascultător* nu are ton negativ deoarece accentul nu cade pe supunere sau slugărnicie, ci pe relaţia strânsă cu Dumnezeu, relaţie prin care credincioșii se simt liberi.[5] În acest sens putem afirma, că *fii neascultării* din Efeseni 2,2 se referă la păgânii neconvertiţi, care resping cuvântul lui Dumnezeu. În cele ce urmează apostolul previne discipolii să *nu se potrivească poftelor de- odinioară din vremea neștiinţei* lor. Convertirea trebuie să însemne începutul unei vieţi noi.

[3] W. Schrage, Petrusbrief, 75.

[4] L. Goppelt, Petrusbrief, 116.

[5] R. Feldmeier, Der erste Brief des Petrus, 66.

Prin limbajul caracteristic misiunii creştine apostolul îndeamnă cititorii să rupă definitiv cu modul de viaţă păgân. El consideră necesară evocarea cazurilor, când noii creştini nu s-au putut abţine de la păcatele vremurilor neştiinţei lor. Prin lepădarea obiceiurilor păgâne pot manifesta cel mai bine calitatea de a fi creştin. Păcatele dorinţelor trupeşti vor fi înşirate de autor în versetul 1Pt 4,3: „desfrânări, pofte, beţii, ospeţe, chefuri, şi nelegiute slujiri idoleşti". Sensul cuvântului επιτυμια însă nu se limitează doar la pasiunile trupeşti, ci la toate dorinţele omului înstrăinat de Dumnezeu, care stau în contradicţie cu voinţa Domnului ceresc (vezi 1Pt 4,2).

În versetul următor apostolul îndeamnă la viaţă sfântă în comportare. Autorul recurge la verbul επιτρεφω în loc de περιπατεω la diateza pasivă care înseamnă comportare. Sensul ambelor forme verbale corespund verbului *halaq* din ebraică, ceea ce indică originea învăţăturilor morale în Vechiul Testament. La aceeaşi origine se referă legea *sfinţeniei* din Leviticul 19 citat în versetul 1Pt 1,15 considerată în iudaismul antic a fi sinteza Torei. Apostolul îndeamnă cititorii, ca în comportarea lor punctul de orientare de bază să fie Dumnezeu cel Sfânt, care i-a ales şi i-a rânduit la viaţă sfântă prin munca sfinţitoare a Sfântului Duh. Atributul αγιοι se referă la cei care au fost separaţi de lumea profană (1Pt 2,9). Dumnezeu adresează celor aleşi cuvântul său renăscător (1Pt 1,2), îi eliberează (1Pt 2,9; 5, 10) dar în acelaşi timp îi înzestrează cu răspundere (1Pt 2,21; 3,9). Viaţa sfinţită la care îndeamnă este ilustrată prin atitudinea ascultătoare a soţiilor patriarhilor, care s-au împodobit cu valorile ascunse ale inimii, ale *duhului blând şi liniştit* şi au aşezat speranţele lor în mâinile lui Dumnezeu. Deci sfinţirea vieţii se realizează în viaţa de fiecare zi şi nu departe de lume. Numai astfel pot deveni creştinii martori autentici ai lui Hristos.

În cele ce urmează apostolul motivează îndemnarea sa la viaţă sfinţită: referindu-se la Leviticul 19 „Fiţi sfinţi, că Eu Domnul Dumnezeu vostru sunt sfânt". Cei aleşi trebuie să susţină legătură strânsă cu Dumnezeu, ceea ce nu înseamnă doar o legătură mistică, ci şi o încercare constantă de a duce o viaţă care corespunde sfinţeniei lui Dumnezeu, de fapt scopul vieţii creştine. În Epistola întâi către Corinteni această sfinţire poate avea loc datorită răscumpărării şi sfinţirii lor prin jertfa lui Hristos pe cruce

(1, 30). Prin propovăduirea Cuvântului omul ajunge sub influenţa Sfântului Duh și prin Sfântul Botez el devine nepătat, pentru a putea începe o viaţă nouă. Comportarea omului sfinţit este determinată de nădejde, credinţă și iubire (1Pt 1, 13.15. 22), astfel fiind pregătit pentru a răspunde la chemarea lui Dumnezeu.

Versetele *1,17-21* arată în ce fel Domnul va judeca pe toţi be baza faptelor lor. Apostolul sfătuiește credincioșilor să-și trăiască zilele în frica lui Dumnezeu, așa cum copiii își respectă tatăl lor. Să fie conștienţi, că faptele lor vor fi judecate cu nepărtinire în ziua cea din urmă. Viaţa lor va ajunge în armonie cu sfinţenia lui Dumnezeu, dacă nu se vor sprijini pe propria bunătate omenească ci pe noua putere primită de la Hristos cu ocazia renașterii lor.

În pasajul anterior autorul l-a numit pe Dumnezeu *Tatăl celor aleși*, care i-a renăscut pe membrii comunităţii cu care s-a format o legătură personală (vezi 1Pt 2,3). Aceasta înseamnă, că în rugăciunile lor ei întotdeauna își pot îndrepta privirea spre Tatăl ceresc, care îi ascultă atunci când îi cer ajutorul. Ei se pot baza pe acest ajutor care este mai sigur decât sprijinul părinţilor lor pământești (Lc 11, 1-13; Mt 7, 7-11). În același timp ei trebuie să fie conștienţi, că sunt datori cu răspundere pentru faptele lor. Nu trebuie să le fie frică de ziua tragerii la răspundere, deoarece Dumnezeu nu este părtinitor precum sunt oamenii. El este drept, nu face deosebire între oameni pe baza situaţiei lor sociale și religioase, ci apreciază după faptele lor. Prin evocarea dreptăţii judecăţii lui Dumnezeu apostolul dorește să încurajeze acei membrii ai comunităţii, care au suferit nedreptate (1Pt 2,12. 23). După părerea teologului L. Goppelt frica de judecată este dialectic opusă speranţei creștine, care împiedică schimbarea certitudinii harului (graţiei) divine în siguranţă falsă (1Pt 1,13).[6] În perioada de trecere creștinii sunt expuși la ispitirea de către forţele Răului (1Pt 5,8), de aceea ei trebuie să lupte zilnic pentru menţinerea credinţei lor.

O trăsătură caracteristică a epistolei este, că necesitatea trăirii unei vieţi noi este subliniată prin argumente soteriologice.[7] Mântuirea desem-

[6] L. Goppelt, Petrusbrief, 26.

[7] K.H. Schelkle, Die Petrusbriefe. Herder Verlag. Freiburg.1970. 48.

nată prin noţiunea λυθτροω *a elibera* are mai multe surse de referinţă. În primul rând este o referire la eliberarea poporului Vechiului Testament din Egipt și din Babilon (2Moise 6,6; Isaia 45,13; 52,3), în al doilea rând evocă eliberarea sacrală a sclavilor (3Moise 25,48).[8] În al treilea rând aceasta este o aluzie la lumea sacrificiilor din Vechiul Testament. Autorii Noului Testament recurg la această noţiune pe baza istoriei cultului din Vechiul Testament atunci când mărturisesc despre caracterul mântuitor al morţii lui Iisus Hristos. Unul dintre motivele principale care apar în epistolele apostolului Pavel este, că Iisus nu cu aur sau argint i-a adus răscumpărare (απολυθροσις) din captivitatea păcatului și a morţii, ci prin propria-i sânge (Romani 3,24-25;1Cor 11,25,; Col 1,14; Ef 1,7. 14). Autorul în acest verset (18.) susţine, că El i-a eliberat pe creștinii din Asia Mică de modul lor de viaţă păgân moștenit de la părinţii lor πατροπαραδοτοι considerat zadarnic, deoarece nu cunoscuseră Dumnezeul cel viu și voinţa lui. Credinţa lor nu a fost determinată de frica lui Dumnezeu, ci de adorarea idolilor (Psalm 94,11; 1Cor 3,20; 15,17; Romani 8,20; Ef 4,17). Noua lor comportare în viaţă s-a schimbat radical prin imitarea lui Hristos prin care ei au devenit străini în mediul păgân.

Autorul revine asupra puterii mântuitoare a sângelui vărsat al lui Hristos. Caracterul mântuitor al morţii lui Hristos este ilustrat prin imagini luate din lumea sacrificiilor din Vechiul Testament (1Cor 6,20; Romani 3,24-25; 1Cor 11,25-26; Col 1,14). După concepţia Vechiului Testament sângele este purtătorul vieţii și a spiritului (Geneza 9, 4; Levit 17,14). În conformitate cu aceasta vărsarea sângelui înseamnă stingerea vieţii omului. Viaţa este mai scumpă decât orice comoară pământească, mai valoroasă decât preţul schimbător al aurului și argintului. Accentul aici cade nu atât pe valoarea materială a vieţii, ci mai mult pe caracterul de sacrificiu al vieţii lui Isus.[9] În acest sens sunt preluate metaforele Mielului imaculat din scrierile Apostolului Ioan prin care mărturisește despre caracterul mântuitor și iertător al sângelui lui Hristos (Ioan 1,19.36).

---

[8] O. Procksch/ F. Büchsel, art. λυω κτλ TWNT IV, 329-359; K. Kertelge, art. λυτρον EWNT. II.

[9] E. Schweizer, Petrusbrief, 35.

Autorul dorește să conștientizeze, că șansa vieţii noi a fost dăruită de Dumnezeu. Obținerea eliberării îi obligă la gratitudine și să-i îndemne la o viaţă plină de responsabilitate prin care să motiveze și pe ceilalţi membrii ai comunităţii creștine la înnoire.

În cele ce urmează apostolul mărturisește despre caracterul *de ales* al lui Iisus Hristos. Alegerea lui Hristos dinaintea creaţiei și apariţia sa la sfârșitul veacurilor s-a realizat pe baza rânduielii veșnice a lui Dumnezeu, ceea ce înseamnă, că eliberarea adusă credincioșilor este irevocabilă.[10] Scopul autorului a fost să prezinte moartea mântuitoare a lui Iisus ca pe un moment central al istoriei mântuirii. Acest moment crucial este prezentat ca o taină ascunsă de stăpânii lumii până la moartea pe cruce a lui Hristos. Moartea și învierea Lui au însemnat *sfârșitul timpurilor* când a început dominaţia iubirii lui Dumnezeu în lume.[11] Cel care recunoaște această schimbare, acceptă legea libertăţii desăvârșite (Iacov 1,25), care îi privește pe toţi în mod personal.

Înainte de a continua șirul îndemnurilor, autorul revine asupra legăturii personale dintre mântuirea adusă de Dumnezeu și creștini. Prezenţa fiinţei lui Dumnezeu devine evidentă prin faptele sale eliberatoare. Aceasta este baza trezirii în inimile lor a încrederii faţă de Tatăl ceresc. Această încredere este numită *credinţă* (πιστις) de către autor. Una dintre caracteristicile specifice ale prezentei epistole este, că credinţa în Dumnezeu și cea în Hristos aparţin laolaltă.[12] Dumnezeu a salvat ucenicii de captivitatea tradiţiilor lor păgâne prin sacrificiul suprem al lui Iisus Hristos pe cruce.

Tatăl a acceptat sacrificiul Fiului, l-a înviat din morţi și l-a învestit cu salva Lui, justificând astfel misiunea mesianică a lui Hristos. Victoria lui asupra morţii a devenit zălogul viitoarei învieri a credincioșilor. Această credinţă a însemnat totodată speranţa, că Dumnezeu are puterea de a transforma la fel suferinţele și moartea credincioșilor în victorie și viaţă eternă.[13]

---

[10] R. Feldmeier, Brief des Petrus, 79.

[11] Ed. Schweizer, Petrusbrief, 35.

[12] W. Schrage, Petrusbief, 75.

[13] R. Feldmeier, Brief des Petrus, 80

Renașterea credincioșilor prin Cuvântul lui Dumnezeu (1,22-25)

Traducere

> *22. Având-vă voi sufletele curăţite prin aceea că vă supuneţi adevărului spre nefăţarnică iubire de fraţi, din toată inima cu ardoare iubiţi-vă unul pe altul. 23. ca unii ce sunteţi născuţi din nou, nu din sământă stricăcioasă, ci nestricăcioasă, prin cuvântul cel viu al lui Dumnezeu și care rămâne în veac. 24. Pentru că tot trupul este ca iarba, și toată slava lui ca floarea ierbii; uscatu-s'a iarba și floarea a căzut, 25. dar cuvântul lui Dumnezeu rămâne în veac. Iar cuvântul acesta este, care vi s'a binevestit vouă.*

În acest subcapitol autorul subliniază, că baza vieţii noi a comunităţii o constituie Cuvântul etern al lui Dumnezeu. Trăsătura de bază a creștinilor este *iubirea frăţească* (φιλαδελφια), care presupune reciprocitate. Membrii comunităţii, asemănător poporului lui Israel s-au considerat fraţi aparţinători unei comunităţi familiale.[14] Epistola întâi a apostolului Sfântului Petru, urmând învăţătura lui Isus vorbește despre familie sufletească sau fraternitate sufletească (vezi 1Tes 4,9; Rom 12,10; Evrei 13, 1; 2Petru 1,7). Astfel membrii comunităţii sunt numiţi fraţi (αδελφοτης 1Pt 2,17). Ce împrejurări l-au îndemnat pe autor să trezească sentimentul frăţiei între membrii comunităţii? Cauza acestor îndemnuri a fost situaţia comunităţii creștine într-un mediu păgân. Statornicia și toleranţa ucenicilor care trăiau ca o minoritate s-a întărit prin iubirea lor frăţească. Creștinii nu s-au izolat de lumea exterioară spre deosebire de comunitatea de pe Malul Mării Moarte. Autorul îi îndeamnă să răspundă cu binele la răutatea persecutorilor lor, și să binecuvinteze pe cei care i-au ocărât, acordând fiecărui membru respectul cuvenit. Iubirea nemărginită a ascuns uneori fățărnicie și prefăcătorie. De aceea autorul îi îndeamnă să-și cureţe spiritul lor să poată fi supuși și să se iubească cu inimă curată. Curăţirea spiritului este parte a procesului de sfinţire, care se desfășoară prin munca Sfântului Duh. După mărturia apostolului Pavel unii membri

[14] H. van Soden , art.αδελφοι, TWNT I, 146.

ai comunității s-au prefăcut, ca de exemplu Anania și Safira din Faptele Apostolilor 5,1-6, faptele cărora nu au pornit din inimă curată. *Inima* după Biblie este locul gândirii și al voinței. Autorul cere să se iubească reciproc cu totală dăruire. Iubirea sinceră în inima creștinilor este trezită de Cuvântul lui Dumnezeu prin Sfântul Duh. Exercitarea iubirii frățești devine posibilă nu prin aptitudinile noastre omenești, ci prin mila lui Dumnezeu propovăduit de către Evanghelii.

Influența renăscătoare a harului lui Dumnezeu este motivul îndemnului dat de autor. Participiul trecut semnalizează, că *renașterea* adresaților se realizase deja, așa cum a fost menționat în introducerea epistolei (vezi 1,3). Noua viață a creștinilor nu a fost rezultatul deciziilor proprii, ci fructul milei lui Dumnezeu. Asemănător istoriei mântuirii (1,18-19), renașterea nu s-a produs din voința omului, ci prin mijloace divine: *nu din sămânță stricăcioasă, ci nestricăcioasă, prin cuvântul cel viu al lui Dumnezeu*. Autorul recurge la analogie pentru a exprima ideea, că sursa puterii de creație divină este mai eficace decât procreația umană (1Joan 3,9). După terminologia folosită de Biblie cuvântul lui Dumnezeu este comparat de autor cu sămânța semănată (Luca 8,11). Cuvântul lui Dumnezeu constituie o forță vie, născătoare și renăscătoare. Cel pătruns de cuvântul lui Dumnezeu nu mai poate ieși de sub influența reformatoare al acestuia. Noțiunea *renașterea* αναγενεσις apare în Epistola întâi a lui Petru (1,3.23), precum și în scrierile Sfântului Joan sub diferite forme: *este născut din Duh* (Joan 3,5-7), *născut de la Dumnezeu* (Ioan 1,13; 1Ioan 2, 29). Apostolul Pavel folosește noțiunea de *renaștere* deasemenea în epistola către Galateni. El scrie: „*O, copiii mei, pentru care sufăr iarăși durerile nașterii până ce Hristos va lua chip în voi*" (Gal 4,19). Lui Filimon scrie următoarele: „*te rog pentru copilul meu pe care l-am născut în lanțuri, pentru Onisim*" (versetul 10). În ambele cazuri apostolul face aluzie la convertirea la creștinism[15]. Momentul renașterii nu înseamnă o trăire mistică, sau un proces ritual, ci un eveniment desfășurat sub influența ascultării cuvântului divin cu credință, când o viață nouă începe în viața ucenicilor (1Pt 1,23; Iacov 1,18). Renașterea este un eveniment dinamic

[15] Vasile Mihoc, Epistola, 169-170.

cu ocazia căruia Domnul cel Înviat împrumută forţe noi credinciosului prin Sfântul Duh şi deschide perspective noi în viaţa comunităţii. Creştinii comunităţii primare au legat renaşterea de evenimentul Sfântului Botez[16], care nu a însemnat un simplu ritual, ci chemarea ucenicilor de către cuvântul viu al lui Dumnezeu la nădejde vie (1Pt 1,3). Însuşirea cuvântului lui Dumnezeu nu a însemnat o cunoaştere pur teoretică, ci o forţă care a îndemnat omul pentru a traduce în viaţă iubirea frăţească. Apostolul subliniază, că procesul de reînnoire nu este unul terminat, ci asemănător rugăciunii, constituie un proces spiritual intens care-l determină pe om să păstreze credinţa şi nădejdea. Cel care a fost atins de cuvânt nu rămâne pasiv faţă de soarta semenilor, ci le însuşeşte necazurile şi le sare în ajutor, găsind modalităţile cele mai potrivite pentru acesta.

Caracterul viu al cuvântului este subliniat de autor printr-o afirmaţie luată din cartea profetului Isaia (4o,6-8), care în acele vremuri a servit la consolarea poporului evreu aflat în captivitate, aflat în trecere (1,17). Apostolul a aplicat aceasta la situaţia comunităţii Noului Testament, mesajul eliberator al lui Dumnezeu referindu-se la viaţa creştinilor din Asia Mică. În partea introductivă a epistolei (1,1-12) s-a făcut pomenire despre propovăduirea evangheliei, deşi nu s-au numit cei care au fost propovăduitorii vestei celei bune. Autorului i-a fost importantă vestirea evangheliei, ca scopul cuvântului propovăduit să aibă efectul aşteptat.[17] Aşa cum în viaţa poporului Vechiului Testament cuvântul lui Dumnezeu s-a dovedit a fi adevărat, şi de data aceasta i se va arăta forţa sa renăscătoare. Logosul divin cu puterea lui de a transforma istoria a devenit realitate, atunci când după gândirea umană eliberarea poporului evreu s-a părut fără speranţă (1Pt 1,12). Prin evocarea acestei experienţe din Vechiul Testament, apostolul a dorit să întărească încrederea creştinilor în cuvântului lui Dumnezeu.

Prin comparaţia cu iarba vestejită profetul Isaia a dorit să atragă atenţia asupra caracterului trecător al vieţii umane şi a puterilor pământeşti, mai îndeaproape asupra decăderii puterii politice a Babilonului. Afirmaţia

[16] Ioan A. Mircea, Epistola, 66.

[17] M. H. Bolkestein, De Brieven, 66.

profetică a opus gloria umană fragilă puterii eterne a cuvântului divin, dătător de viață. Prezenta epistolă scoate la fel în evidență deosebirea între cuvântul omenesc și cuvântul lui Dumnezeu, arătând asemănător apostolului Pavel, că propovăduirea evangheliei nu este doar vorbă omenească, ci cuvântul lui Dumnezeu, care prin forța Sfântului Duh a generat viață nouă în comunitatea din Asia Mică (1Tess 1,1-5; 2, 13). „Cele spuse de autor în introducerea epistolei (1,3) despre nădejdea vie și despre moștenirea nestricăcioasă sunt valabile și pentru cuvântul viu și sămânța care rămâne în veac: aceasta este viața nouă creată de Dumnezeu pe care creștinii o pot obține prin nădejde, credință și prin propovăduirea evangheliei.[18]

Concluzii teologice

În acest segment Sfântul apostol Petru ne oferă o introducere teologică a îndemnurilor etice. El îi cheamă pe cei adresați la sfințirea vieții lor. Apostolul accentuează, că acest proces spiritual este posibil datorită alegerii și renașterii comunității de către Dumnezeu. Ei pot mărturisi despre viața nouă și credința lor creștină deoarece au rupt cu viața lor deșartă pe care o duseseră în mediul păgân și au ascultat de porunca lui Dumnezeu: *Voi veți fi sfinți, pentru că Eu sunt sfânt"* In viața de fiecare zi aceasta înseamnă, că ei practică iubirea frățească reciproc și respect față de cei din afara comunității. Ucenicii trăind în diaspora pot desfășura astfel misiunea lor apostolică.

Învățătura etică a epistolei are câteva trăsături specifice. Apostolul acordă importanță primordială credinței în Dumnezeu cel viu și în faptele sale mântuitoare. Prin această privire teocentrică apostolul a dorit să critice crezul de odinioară a comunității păgâne. Persoana Domnului poate fi cunoscută de către comunitate prin revelația lui Hristos. Dumnezeu este cunoscut ca un Tată iubitor și un judecător drept.

Se constată, că imperativul etic precede motivarea hristologică și soteriologică a acestuia, subliniind sursa sfințirii și vieții lor noi (1Pt 1,19). Apostolul dorește să conștientizeze în membrii comunității, că suferințele

[18] R. Feldmeier,Der erste Petrusbrief, 82.

lor prezente sunt trecătoare, dorind să-i consoleze şi să-i încurajeze Apostolul arată, că drumeţia lor în viaţa pământească va fi urmată de harul mântuirii cereşti. Forţa mobilizatoare a vieţii şi eticii creştine se bazează pe speranţa credincioşilor în viitor.[19] Convingerea, că nădejdea lor se va împlini îi determină să fie cumpătaţi, să nu se lase atraşi de ispitele lumeşti. Ei sunt numiţi fii ascultători, deoarece ei aşază toată speranţa lor în Dumnezeu (1,1-14). O altă forţă mobilizatoare a faptelor etice este, că ei trebuie să fie responsabili, urmând să dea socoteală despre faptele lor cu ocazia judecăţii de apoi (1Pt 1,17). Ei pot fi optimişti, ştiind, că sângele mântuitor al lui Iisus constituie o garanţie pentru obţinerea mântuirii lor (1Pt 1,18).

Apostolul subliniază faptul, că baza vieţii noi o constituie ascultarea cuvântului lui Dumnezeu cu ajutorul Sfântului Duh, sub influenţa căreia ucenicilor li se oferă puterea de a slujii prin faptele lor bune. Renaşterea la viaţă nouă se întâmplă cu ocazia Botezului Sfânt (1Pt 3,23; 2,2), fiind înzestraţi cu curajul şi consolarea de care au nevoie în viaţa de fiecare zi. Prin însuşirea cuvântului adevărului ei i se vor supune, viaţa lor devenind astfel sfinţite de Dumnezeu. Propovăduirea zilnică a cuvântului va da putere membrilor comunităţii să aibă o atitudine demnă de Sfântul Dumnezeu.

Bibliografie:

Bolkestein, H., De brieven van Petrus en Judas. De Prediking van het Nieuwe Testament. Uitgeverij G.F. Callenbach B.V. Nijkerk, 1977.
Feldmeier, R., Der erste Petrusbrief (ThHK). EVA, Leipzig, 2005.
Goppelt, L., Der erste Petrusbrief. (KEK), Göttingen, 1978.
Herzer, J., Petrus oder Paulus? WUNT 103, Tübingen, 1998.
Kertelge. K., Art. λυτρον EWNT II.
Mihoc, Vasile, Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni, Bucureşti, 1983.
Mircea, A. Ioan, Epistola Întâi a Sfântului Apostol Petru, Bucureşti, 1973.

[19] W. Schrage, lj.45. Etik.

Procksch O., Büchsel F. Art. λυω κτλ. TWNT IV.
Schelkle, K.H., Die Petrusbriefe. Herder, Freiburg, 1970.
Schrage, W., Der erste Petrusbrief. NTD, Göttingen,1985.
Schrage, W., Ethik des Neuen Testaments. NTD Ergänzungsreihe, Gottingen, 1982.
Schweizer, Ed., Der erste Petrusbrief, Zürich, 1998.
Soden van. H, Art. Αδελφοι, TWNT I.

De la exegeza textului biblic la teologia sărbătorii. Exemplul unei omilii pseudo-hrisostomiene la Naşterea Domnului[1]

Radu Gârbacea*

Părintele profesor Vasile Mihoc s-a remarcat în peisajul cercetării biblice româneşti prin interesul P.C. Sale pentru exegeza patristică. Este binecunoscut bibliştilor români articolul publicat de Părintele Profesor în 1997, intitulat „Actualitatea exegezei biblice a Sfinţilor Părinţi"[2]. Tema a fost ulterior reluată şi prezentată cu mai multe ocazii la conferinţe internaţionale la care a participat. De asemenea, Părintele Profesor a îndrumat mulţi studenţi, masteranzi şi doctoranzi spre a-şi îndrepta atenţia nu doar asupra textelor biblice, ci şi a receptării lor în tradiţia patristică. Contribuţia de faţă se doreşte a fi o mărturie a interesului pentru exegeza patristică sădit de Părintele Profesor în ucenicii săi şi un dar al recunoştinţei pentru magistrul sub îndrumarea căruia, rând pe rând, am redactat teza de licenţă, disertaţia de master şi teza de doctorat.

1. Originea şi dezvoltarea omiliei exegetice: o scurtă prezentare

În Biserica primelor secole s-au dezvoltat mai multe tipuri de omilii, printre care şi omilia exegetică. În ce priveşte stabilirea originii omiliei creştine în general, şi a omiliei exegetice în special, cercetarea recentă

[1] Conţinutul contribuţiei mele a fost publicat parţial, cu titlul „Sărbătoarea – eveniment istoric actualizat liturgic şi imbold pentru o conduită creştinească. Studiu de caz: o omilie pseudo-hrisostomică la Crăciun (BHGn 1899t; CPG 4945)", în: *Revista Teologică* 99 (4/2017), 290-298.

* Pr. Asist. Dr. Radu Gârbacea, Facultatea de Teologie „Sf. Andrei Şaguna", Universitatea „Lucian Blaga" din Sibiu.

[2] *Revista Teologică* 79 (2/1997), 79-101.

nu este unanimă. Dacă specialiști precum O.C. Edwards, F. Young, W. Howden sau A. Stewart-Sykes susțin că originea lecturii Scripturii și a tâlcuirii ei într-o predică sau omilie în cadrul comunităților creștine timpurii trebuie căutată în lectura și interpretarea Legii din sinagoga iudaică, V.A. Alikin a argumentat recent că originea lor nu trebuie căutată atât în practica sinagogală, cât în cea a banchetelor din lumea greco-romană[3]. V.A. Alikin vede dificilă căutarea originii predicii sau omiliei creștine în practica sinagogală din două motive. Primul privește cadrul social, care în comunitățile creștine a fost cu totul diferit de cel din sinagogă, predica fiind rostită în contextul unei cine, iar nu în cel al unei întâlniri de studiu al Scripturii, iar al doilea privește faptul că predica putea fi rostită fără o lectură prealabilă a unui text[4]. El amintește de ceea ce Sfântul Apostol Pavel le scrie corintenilor, că după cină participanții pot contribui cu o învățătură, o descoperire sau o interpretare (ἑρμηνεία, cf. 1Cor 14,26), fără a menționa vreo lectură din Scriptură. El invocă și textul din FAp 20,21, în care se relatează că, după ce „a frânt pâinea și a mâncat", Pavel „a vorbit" (ὁμιλήσας) fără a citi ceva mai înainte[5].

Dacă poziția lui V.A. Alikin cu privire la originea omiliei creștine în general poate fi acceptată, când vine vorba de omilia exegetică, teza potrivit căreia Biserica a preluat la sfârșitul primului secol practica omiletică a sinagogii, în care exista obiceiul de a se citi și tâlcui Legea[6], este mult mai verosimilă[7].

---

[3] Cf. Alikin, History, 187-188.

[4] Alikin, History, 189-190.

[5] Alikin, History, 190. El găsește important de a fi luat în considerație termenul folosit de Plutarch pentru a numit „speech"-urile care însuflețeau banchetele din lumea greco-romană menite să întrețină participanții și să fie pretexte pentru discuții, și anume ὁμιλίαι, și deloc accidentala folosire a termenului grecesc în scrierile creștine, începând cu sfârșitul secolului I, pentru a denumi o predică. Cf. Alikin, History, 183-185.

[6] Stewart-Sykes, Preaching, 75-77. Cf. Burtchaell, Sinagogue, 258.

[7] Mary B. Cunningham, care a dedicat în cariera sa academică mult timp studierii omiliilor patristice și bizantine, pledează pentru o dezvoltare a omiliei exegetice dintr-un model omiletic iudaic, care a suferit ulterior modificări succesive. Cf. Cunningham, Innovation, 67-68.

Dar omilia exegetică creștină nu a fost influențată doar de modelul sinagogal, ci și de retorica clasică, începând cu secolul al IV-lea. Această perioadă a coincis cu momentul în care marile sărbători au început să-și găsească un loc în calendarul liturgic. Astfel, a apărut o nouă formă omiletică, care a continuat să se dezvolte până în sec. VIII. Este vorba de omiliile festive, scrise special pentru marile sărbători. Unele dintre acestea seamănă foarte mult cu omiliile exegetice, bazându-se pe lectura biblică a sărbătorii, în timp ce altele, cum ar fi cele scrise pentru sărbătorile Maicii Domnului, dar nu numai, se apropie mai mult de genul encomiastic[8].

2. O omilie festivă: *De natiuitate* (BHG 1899t; CPG 4945)

Un exemplu de omilie festivă, păstrată ca omilie la Naşterea Domnului, în care autorul nu pare să manifeste interes în direcţia tâlcuirii naraţiunii biblice, ci mai de grabă în direcţia depăşirii textului pentru a pătrunde în atmosfera de sărbătoare prilejuită de prăznuirea Naşterii Mântuitorului Iisus Hristos, este omilia *De natiuitate* (BHG 1899t; CPG 4945), transmisă sub numele sfântului Ioan Hrisostom. Textul omiliei a fost editat de Sever J. Voicu în 1973[9]. În *Clavis Patrum Graecorum* omilia este aşezată între omiliile a căror paternitate hrisostomiană este îndoielnică[10].

În scurta, dar foarte folositoare prezentare a tradiţiei omiletice patristice greceşti la sărbătoarea Naşterii Domnului realizată de Theodora Antonopoulou ca prolog al prezentării omiliei 23 a împăratului Leon al VI-lea, cel Înţelept[11], omilia nu este amintită. Theodora Antonopoulou atrage însă atenţia cu privire la existenţa unei bogate tradiţii omiletice timpurii pentru sărbătoarea Naşterii Domnului, datorată în primul rând vechimii ei[12]. Atât vechimea, cât şi bogăţia ei pot fi uşor sesizate numai

[8] Cf. Cunningham, Innovation, 67-68.

[9] Voicu, Une homélie, 483-495

[10] Geerard, Clavis, 631.

[11] Antonopoulou, Leo VI, 173-178.

[12] Cu privire la vechimea sărbătoririi Naşterii Domnului pe 25 decembrie, ca sărbătoare de sine stătătoare, în Roma, Antiohia şi Constantinopol, a se vedea Barnes, Christmas, 77-83.

parcurgând inventarul omiliilor festive realizat de François Halkin ca anexă la *Bibliotheca Hagiographica Graeca*[13].

3. Datarea și paternitatea omiliei

Editorul omiliei a atras atenția că ea seamănă mult cu omilia *In natale domini nostri Jesu Christi*[14] (BHG 1911; PG 61:763-768)[15]. Dacă pentru omilia BHG 1911 s-a propus ca dată sfârșitul sec. IV, omilia noastră (BHG 1899t) este probabil mult mai târzie, fără însă a o putea data cu precizie. Sever J. Voicu a propus două variante: prima, sec. VII-VIII, iar cea de-a doua, care ia în calcul cele două *hapax*-uri de la finalul manuscrisului *Vat. gr. 1259*[16], acceptate ca originale, ceva mai timpurie[17].

Omilia conține detalii care, fără îndoială, atrag atenția cititorului. Este vorba de îndemnul final de abținere de la animale sugrumate și sânge (πνικτοῦ καὶ αἵματος, 492.92). Editorul s-a întrebat dacă nu cumva această afirmație ar putea fi o pistă pentru aflarea mediului în care a fost rostită omilia[18]. Polemica anti-iudaică pare totuși să nu aibă un caracter *ad hominem*, întâlnit în multe omilii din sec. IV-V. Acesta ar putea fi un indiciu pentru o datare ceva mai târzie a omiliei[19]. Cu toate acestea, atât datarea, cât și localizarea omiliei sunt chestiuni încă deschise.

În ce privește stabilirea autorului, găsim în text câteva detalii care ne pot ajuta. Omilia începe cu afirmația autorului că înaintea lui alți preoți

---

[13] Aici poartă indicativul 1899t. Halkin, Bibliotheca, 215-227; Idem, Novum, 365-371.

[14] Voicu, Une homélie, 484.

[15] Ediția lui M. Papakyrillou (*Hagioreitikē Bibliothēkē* 21 [1956], 344-348) mi-a fost inaccesibilă. Pentru mai multe informații cu privire la această omilie, a se vedea De Aldama, Repertorium, 117-118.

[16] Πετεινόθνητος și θηράθνητος (Voicu, Une homélie, 492.94) sunt *hapax*-uri, probabil mai timpurii. Cf. Voicu, Une homélie, nota 2, 495. Pentru a urmării cu ușurință textul grec voi indica în paranteze numărul paginii și al rândului din ediția lui Sever J. Voicu.

[17] Voicu, Une homélie, nota 6, 484.

[18] Voicu, Une homélie, 485.

[19] Voicu, Une homélie, nota 1, 489.

(οἱ προλαβόντες ἱερεῖς, 486.1) au adus laudă lui Hristos, „Stăpânul zilei" (τὸν δεσπότην τῆς ἡμέρας, 486.2), și au zidit sufletește pe ascultători prin cuvântul lor. Posibilitatea ca mai mulţi slujitori să predice în mod succesiv în cadrul unei celebrări liturgice, unde episcopul locului lua cuvântul ultimul[20], este cunoscută în antichitatea târzie. O mărturie a acestei practici găsim în omilia *In diem natalem* a sfântului Ioan Hrisostom[21]. La un moment dat, sfântul Ioan zice: „după ce vă voi mai spune ceva, voi sfârși cuvântul meu, lăsându-l pe dascălul obștesc să vi le spună pe cele mai mari" (PG 49:358.4). Sfântului Ioan se referă la episcopul Antiohiei, Flavian, cel care îl hirotonise.

Întrucât și alţi predicatori au luat cuvântul în cadrul celebrării, autorul omiliei găsește de prisos rostirea cuvântului său, invocând ca motive lipsa învăţăturii și bătrâneţea, la care par să se refere cuvintele „trupul neputincios" (ἡ σὰρξ ἀσθενὴς, 486.5), „limba gângavă" (ἡ γλῶσσα τραυλὴ, 486.5) și „mintea trândavă" (ἡ διάνοια ῥᾳθυμοτέρα, 486.5).

Astfel, putem spune despre autor că este un episcop în vârstă. Intenţia de a-l scoate pe autor de sub anonimat nu este una ușor de dus la capăt, fiind clar, potrivit editorului, că atribuirea omiliei sfântului Ioan Hrisostom este un fals[22].

4. Structura și conţinutul omiliei

Deși au luat cuvântul în cadrul celebrării și alţi preoţi, în faţa ascultărorilor autorul se vede obligat de a mai „elogia" (ἐγκωμιάσωμεν) o dată „pe Stăpânul zilei" și de a îndemna spre „râvna cinstirii lui Dumnezeu" (εἰς ζῆλον θεοσεβείας). În îndemnul său autorul nu face altceva decât să schițeze câteva coordonate ale unei conduite de prăznuire creștinească.

Omilia este structurată în două părţi, mai întâi o meditație teologică, iar apoi un îndemn moral. Având înainte o omilie dedicată Nașterii

[20] Voicu, Une homélie, nota 1, 487.

[21] CPG 4334, BHGa 1892, PG 49:351-362. Trad. rom. în: Ioan Gură de Aur, Predici, 44.

[22] Voicu, Une homélie, 485.

Domnului ne-am aştepta să găsim o exegeză a naraţiunilor biblice care relatează cele petrecute la venirea în lume a Fiului lui Dumnezeu. Editorul omiliei ţine însă să precizeze că:

> [autorul] se îndepărtează de tonul și de temele obișnuite în cele mai multe dintre omiliile grecești la Nașterea Domnului: citatele biblice nu par să urmeze vreo tradiţie bine definită; este posibil că el scoate de la sine comparaţia între sfânta familie, Irod și sinagogă, pe de o parte, și Avraam, Sarra, Isaac, Agar și Ismael, de pe altă parte, necunoscută de altfel[23].

Aşadar, ni se atrage atenţia că nu avem de-a face cu un text exegetic, care caută să tâlcuiască naraţiunea biblică. Mai mult decât atât, citind omilia observăm că ea nu conţine referiri la naraţiunile evanghelice despre Naşterea Domnului. Ne putem astfel întreba, care a fost intenţia rostirii unei astfel de omilii şi ce înseamnă pentru autorul nostru „a elogia pe Stăpânul zilei"?

Înainte de a formula un răspuns, aș dori să subliniez că autorul pare mai mult preocupat de implicațiile duhovnicești ale Nașterii lui Iisus, decât de naraţiunile biblice care o relatează. El nu pare să manifeste inters în direcţia oferii unor explicaţii legate de textul propriu-zis, ci mai degrabă în direcţia depășirii textului pentru a pătrunde în atmosfera de sărbătoare prilejuită de acest eveniment[24]. Autorul e preocupat să accentueze că nu avem de a face cu o simplă comemorare sau aducere-aminte a ceva ce s-a petrecut demult, ci că prin sărbătoare evenimentul istoric este actualizat duhovnicește. Autorul arată cum evenimentul istoric celebrat devine o experienţă prezentă, atât pentru cel ce predică, cât și pentru ascultătorii săi. Astfel, un posibil răspuns la întrebarea ce înseamnă „a elogia pe Stăpânul zilei" este acesta: a arăta că prin sărbătoare evenimentul istoric se actualizează duhovnicește.

Autorul insistă asupra implicaţiilor sau a consecinţelor venirii în lume a Fiului lui Dumnezeu. Urmând sugestia editorului omiliei, am putea

---

[23] Voicu, Une homélie, 485.

[24] Pentru mai multe detalii despre „actualizare" ca preocupare a Părinţilor Bisericii în omiliile lor, a se vedea Pricop, Actualizarea, 367-381.

numi prima parte a omiliei „dogmatică" din pricina faptului că autorul enunță implicațiile dogmatice și duhovnicești ale Întrupării. El încearcă să răspundă unei întrebări fundamentale „cine avea nevoie de nașterea [Fiului lui Dumnezeu] din Maria?". Potrivit lui, Fiul lui Dumnezeu trebuia să Se nască din Maria pentru ca noi „să moștenim viață și nestricăciune". Aceasta ar fi rațiunea ultimă a Întrupării Fiului lui Dumnezeu. Dar, rațiunea aceasta se realizează printr-un plan al Economiei divine, pe care autorul se străduiește să-l rezume în cuvântul său.

Îndemnul moral este legat de chemarea adresată ascultătorilor săi de a sărbătorii Crăciunul „ca niște creștini" sau „creștinește" (χριστιανικῶς). Chiar dacă avem de a face cu o omilie care are o vechime mai mare de doisprezece veacuri, răspunsul la întrebarea cum să sărbătorim „ca niște creștini" ne interesează. O primă linie a schiței pentru o sărbătorire creștinească este trasată prin referirea la îndemnul paulin: „nimeni să nu răsplătească răul cu rău" (Rom 12,17), întărit de cuvântul din *Proverbe*: „dacă flămânzește vrăjmașul tău, dă-i să mănânce, căci făcând aceasta vei îngrămădi cărbuni aprinși pe capul lui" (Pild 25,21-22). O a doua linie este trasată prin îndemnul de a nu fi pricină de scandal, potrivit cuvântului Domnului: „Amin zic vouă: cel ce va sminti pe unul din aceștia mici care cred în Mine, mai bine i-ar fi lui să i se atârne de gât o piatră de moară și să se arunce în mare" (Mt 18,6). Grija față de cei lipsiți de acoperiș, haine și hrană trebuie să facă și ea parte din preocupările celor ce vor să sărbătorească Crăciunul „creștinește". Acestea toate trebuie însoțite de smerenie (cf. Gal 6,3). De asemenea, sunt amintite cinstea și respectul față de preoți, care sunt cerute de însăși grija părintească pe care aceștia ar trebui să le arate păstoriților lor (cf. Evr 13,17). Înfrânarea este și ea indispensabilă conduitei creștinești, alături de încetarea jurămintelor. Interdicția de a consuma animale sugrumate și sânge este și ea invocată, fiind foarte probabil ca autorul omiliei să aibă în minte o situație concretă față de care dorește să ia atitudine.

În concluzie, cred că omilia pseudo-hrisostomiană editată de Sever J. Voicu merită atenție deoarece este o mărturie a influenței pe care instituirea marilor sărbători a avut-o asupra omiliilor patristice. Putem

observa că accentul nu a mai fost pus atât de mult pe interpretarea textului biblic citit, cât pe actualizarea evenimentului istoric în cadrul sărbătorii. Se arată cum, în Biserică, prin Sfânta Liturghie, cel prezent la celebrare devine contemporan cu evenimentul istoric, și cum actualizarea evenimentului istoric în cadrul celebrării liturgice are implicații la nivelul cel mai intim al existenței creștinului. Acesta e motivul pentru care autorul omiliei încearcă să schițeze un model de conduită pentru cel care dorește să pătrundă în taina sărbătorii.

5. Traducerea textului: *Cuvânt la Naşterea lui Hristos al [sfântului] Ioan Hrisostom*[25]

Preoţii de mai înainte au slăvit pe Stăpânul zilei [τῆς ἡμέρας] şi ne-au zidit sufletește pe noi ascultătorii, elogiind bine și cu folos ziua/sărbătoarea [τὴν ἡμέραν] de astăzi.

Aşadar, trebuia ca noi, neînvăţaţii, să tăcem, mai ales pentru că trupul a devenit neputincios, limba gângavă, iar mintea mai trândavă [decât acestea]. Dar din pricina voastră, a ascultătorilor, suntem siliţi să rostim preaneînsemnatul nostru cuvânt în biserică, ca să elogiem ziua/sărbătoarea [τὴν ἡμέραν], iar pe voi să vă povăţuim spre râvna cinstirii lui Dumnezeu [θεοσεβείας].

Astăzi, Hristos S-a născut și lumea a fost luminată; astăzi, Hristos este în iesle și diavolul a fost luat în râs;

Astăzi, perșilor și tuturor neamurilor păgâne li se binevestește prin stea, iar Irod și sinagoga se tulbură din pricina magilor;

Astăzi, Iosif, Maria și Hristos sunt în peșteră, ca Avraam, Sarra și Isaac în cort, iar Irod și sinagoga, ca Agar și Ismael, sunt în pustie[26].

Astăzi, Irod se mânie, iar magii se veselesc; aceia [aduc] daruri, iar acesta sabie; steaua este magilor cale spre mântuire, iar arhiereii îi sunt

---

[25] Traducere realizată după textul grec editat de Sever J. Voicu în *Byzantion* 43 (1973), 486-494.

[26] După cum a semnalat editorul omiliei, se pară că această comparație nu are paralele în omiliile grecești la Nașterea Domnului. Cf. Voicu, Une homélie, nota 2, 487.

lui Irod cale spre ucidere; neamurile barbare [aduc] aur, tămâie și smirnă, iar învățătorii de lege iudei lemn[ul Crucii], cuie și o suliță [cf. In 20, 25; 19, 34]; călăreții și arcașii dispreţuindu-le pe acestea, după ce au luat daruri, au urmat stelei; iar cei ce citesc Legea și profeții, dispreţuindu-le pe acestea [Legea și profeții], L-au răstignit pe Stăpânul acestora; aceia Îl cinstesc pe Cel înfășat în scutece, iar aceștia Îl resping pe Cel ce a venit cu semne și minuni. Aceia văzând steaua, s-au mutat de la necredinţă la credinţă, iar aceștia văzând pe Mântuitorul, s-au întors de la cinstirea de Dumnezeu la necinstire. Aceia i-au lăsat pe dumnezeii lor și, căutând, ajung la Hristos Însuși, iar aceștia lăsându-L pe Hristos, nenorociții, cer să-l aibă pe Baraba [cf. Mt 27,20-21].

Astăzi, neamurile păgâne tresaltă ca mieii, având pe Hristos cu ele, iar iudeii se topesc ca ceara [cf. Ps 67,3], primind pe antihrist [τὸν ἀντίχριστον]. Iar că iudeii îl primesc pe antihrist, martor este Hristos, „căci dacă, spune [El], altul va veni în numele Meu, pe acela îl vor primi" [In 5, 43]. Astăzi, bisericile ortodocșilor înalță către Dumnezeu buna lor mireasmă duhovnicească, asemeni pajiștilor de trandafiri, de crini și de violete.[27] Iar adunările ereticilor, asemeni florilor care au nevoie de întuneric [σκοτεινόχροα][28], în loc de bună mireasmă, nenorociții răspândesc duhoare.

Astăzi, Dumnezeu Cuvântul S-a făcut om pentru noi [cf. In 1,14], și omul muritor a devenit nemuritor după har [κατὰ χάριν].

Astăzi, Maria a născut și lumea a fost luminată, aceea în peșteră, iar lumea în Biserică. Cine avea trebuință de nașterea din Maria? Noi, pentru ca, venind la noi Cel asemenea pătimitor [τῷ ὁμοιοπαθεῖ] [cu noi], să moștenim viață și nestricăciune.

Hristos Se naște din Maria, ca să aleagă pe apostoli, ca să vindece pe bolnavi, ca să scoale pe morți, ca să cureţe pe leproși, ca să elibereze pe

---

[27] O altă întrebare pusă de editor este dacă nu cumva această aluzie florală este un ecou șters al tradiției reprezentate de prologul omiliei BHG 1911 (PG 61:763), care este o descriere a primăverii. Cf. Voicu, Une homélie, nota 2, 489.

[28] Cuvântul acesta mai este atestat doar într-o omilie pseudo-hrisostomică (In illud, *Collegerunt Iudaei* [La cuvintele evanghelice: „S-au adunat iudeii..."], PG 58:528.8). Posibilitatea ca aceste două omilii să aparţină aceluiași autor este exclusă de S.J. Voicu. Cf. Voicu, Une homélie, nota 3, 489.

cei posedaţi [cf. Mt 11,5]. Se naşte din Maria, ca să lumineze neamurile păgâne, ca să-i înveţe pe iudei, ca să deschidă Botezul [τὸ βάπτισμα ἀνοίξῃ], ca să demaşte pe trădător, ca să cheme pe Zaheu, ca să fericească pe Nathanael [cf. In 1,47]. Hristos Se naşte din Maria ca să omoare pe şarpele care a amăgit-o pe Eva [cf. Fc 3,1-13], ca să-l ducă prin tâlhar pe Adam în rai [cf. Lc 23,43][29], ca să ne dăruiască Trupul şi Sângele Lui spre iertarea păcatelor [cf. Mt 26,28].

Pentru cine a luat forma robului [Fil 2,7]? [A luat forma robului] ca să elibereze pe robii care vin la El, [...][30] ca să ridice jertfelnicul. De ce S-a umilit/smerit pe Sine? Pentru că noi nu puteam să ne apropiem de desăvârşita Lui dumnezeire. Căci şi vânătorii experimentaţi fac aşa: cel care vrea să vâneze păsări[31], aruncă înainte o pasăre [ca momeală]; cel ce vrea să vâneze o potârniche, aruncă o potârniche [ca momeală]; cel ce vrea să vâneze un porumbel, aruncă un porumbel [ca momeală], ca să vâneze prin asemănare pe cel asemenea [τὸ ὅμοιον διὰ τοῦ ὁμοίου][32]. Aşa a făcut şi Hristos; pe oameni i-a pescuit prin umanitate [διὰ τοῦ ἀνθρώπου], l-a călcat în picioare pe diavolul prin umilinţa Sa, l-a despuiat pe satana prin îndelunga Sa răbdare şi a pregătit împărăţia cerurilor celor ce păzesc poruncile Lui.

Astăzi, îngerii Îl slăvesc, oamenii I se închină şi cei morţi Îl imploră.

Astăzi, cele trei tagme [ale celor ce fiinţează] Îi aduc daruri; oamenii aur ca unui împărat, îngerii tămâie ca unui Dumnezeu şi cei morţi smirnă ca unuia [mort]. Îi aduc [daruri] în forme diferite, pentru că neamuri diferite Îi aduc închinare astăzi.

---

[29] Editorul semnalează existenţa unei afirmaţii asemănătoare într-o altă omilie pseudo-hrisostomiană (BHGa 1905, CPG 4560, PG 56: 385-394). Omilia este localizată în Antiohia, la sfârşitul sec. IV. „Iar Cuvântul, Cel născut din Fecioara, a arătat crucea prin care l-a dus pe tâlharul, în chipul lui Adam, în rai [εἰς πρόσωπον τοῦ Ἀδὰμ]". PG 56: 393.1-3. Voicu, Une homélie, nota 1, 491. Trad. rom. în: Ioan Gură de Aur, Predici, 49-58. Ch. Martin pledează pentru autenticitatea hrisostomică. A se vedea Martin, Un florilège, 17-57, în special 48-52.

[30] Lacună în text.

[31] στρουθίον diminutiv al lui στρουθός (vrabie).

[32] S.J. Voicu semnalează existenţa unei imagini asemănătoare într-o altă omilie atribuită sfântului Ioan Hrisostom, păstrată numai în traducere siriacă. Cf. Voicu, Une homélie, nota 3, 491.

Aşadar, veniţi cei ce ascultaţi cuvintele mele, să sărbătorim astăzi ca nişte creştini [χριστιανικῶς]. Cum va fi aceasta? „Nimeni să nu răsplătească răul cu rău" [Rom 12,17], căci este scris în Proverbe: „dacă flămânzeşte vrăjmaşul tău, dă-i să mănânce, căci făcând aceasta vei îngrămădi cărbuni aprinşi pe capul lui" [Pild 25,21-22].

Nu fi pricină de scandal, căci Domnul zice în Evanghelii: „Amin zic vouă: cel ce va sminti pe unul din aceştia mici care cred în Mine, mai bine i-ar fi lui să i se atârne de gât o piatră de moară şi să se arunce în mare" [Mt 18,6].

Împarte acoperişul, haina şi mâncarea cu cel lipsit, tu, cel ce ai trebuinţă de acestea; căci iarăşi spune Domnul: „Fericiţi cei milostivi, că aceia vor fi miluiţi" [Mt 5,7].

Nu cugeta lucruri mari [despre tine], „căci cel căruia i se pare că este ceva, deşi nu este nimic, se înşeală pe sine însuşi" [Gal 6,3].

Învredniciţi de multă cinste şi de mult respect [δορυφορίας][33] pe preoţii voştri; „căci ei priveghează pentru sufletele voastre, ca unii care au să dea seama [de ele]" [Evr 13,17].

Abţine-te de la desfrânare, sugrumate şi sânge [cf. FAp 15,20; 21,25]! Căci este blestemat înaintea lui Dumnezeu cel ce mănâncă sânge sau [animal] sugrumat [πνικτὸν] sau [animal] sfâşiat de fiare sau [animal] ucis de o pasăre [πετεινόθνητον] sau ucis de o fiară [θηράθνητον] într-o capcană, şi va şterge de pe pământ pomenirea lui [Lev 7,26-27; Ps 33,15; 108,14].

Puneţi capăt obiceiului jurămintelor, slăvind pe Hristos Cel ce S-a născut, că Lui se cuvine cinste şi închinare în vecii vecilor. Amin!

---

[33] Δορυφορία poate însemna escortă, pază, dar şi grijă sau respect. Cf. G. W. H. Lampe, Lexicon, 383.

Bibliografie:

Ioan Gură de Aur, Predici la sărbători împărătești și Cuvântări de laudă la sfinţi, PSB S.N. 14, ediţia a II-a, revizuită și adăugită, traducere din limba greacă veche de pr. prof. Dumitru Fecioru, introducere de ierom. Policarp Pîrvuloiu, Basilica, București 2015.

Pseudo-Ioan Hrisostom, In illud, Collegerunt Iudaei (CPG 4579), PG 59:525-528.

Pseudo-Ioan Hrisostom, In natalem Christi diem (BHGa 1905, CPG 4560), PG 56:385-394.

Alikin, Valery A., The Earliest History of the Christian Gathering. Origin, Development and Content of the Christian Gathering in the First to third Centuries, VCS 102, Leiden–Boston 2010.

Antonopoulou, Theodora, The Homilies of the Emperor Leo VI, The Medieval Mediterranean Peoples, Economies and Cultures 400-1453, 14, Leiden-New-York-Köln 1997.

Burtchaell, James Tunstead, From Synagogue to Church. Public services and offices in the earliest Christian communities, Cambridge 1992.

De Aldama, J.A., Repertorium pseudochrysostomicum, Documents, études et répertoires publiés par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes 10, Paris 1965.

Geerard, Maurice, Clavis Patrum Graecorum volume II ab Athanasio ad Chrysostomum, Turnhout 1974.

Halkin, François, Bibliotheca Hagiographica Graeca, vol. III, Subsidia Hagiographica 8a, Bruxelles 1957.

Halkin, François, Novum Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graecae, Subsidia Hagiographica 65, Bruxelles 1984.

Ică jr, Ioan I., Canonul Ortodoxiei I: Canonul apostolic al primelor secole, Sibiu 2008.

Stewart-Sykes, Alistair, From Prophecy to Preaching. A Search for the Origins of the Christian Homily, VCS 59, Leiden 2001.

Barnes, T.D., The First Christmas in Rome, Antioch and Constantinople, în: Studia Patristica 64 (2013), 77-83.

Martin, Ch., Un florilège grec d'homélies christologiques des IVe et Ve siècles sur la Nativité (Paris gr. 1491), în: Le Muséon 54 (1941), 17-57.

Mihoc, Vasile, Actualitatea exegezei biblice a Sfinților Părinți, în: Revista Teologică 79 (2/1997), 79-101.

Voicu, Sever J., Une homélie pseudo-chrysostomienne pour la Noël (BHG^{n} 1899t), în: Byzantion 43 (1973), 483-495.

Cunningham, Mary B., Innovation or Mimesis in Byzantine Sermons?, în: A.R. Littlewood (ed.), Originality in Byzantine Literature, Art and Music, Oxbow Monograph 50, 1995, 67-80.

Pricop, Dr. Cosmin, Actualizarea – o însușire hermeneutică specifică tradiției interpretative scripturistice a Părinților Bisericii. Studiu de caz: Mc 9, 2-9, în: Eugen Munteanu, Iosif Camară, Sabina-Nicoleta Rotenștein (coord.), Receptarea Sfintei Scripturi: între filologie, hermeneutică și traductologie, Lucrările Simpozionului Internațional „Explorări în tradiția biblică românească și europeană", ediția a III-a, Iași, 30 mai – 1 iunie 2013, Iași 2015, 367-381.

Lampe, G. W. H., A Patristic Greek Lexicon, Oxford University Press, 1969.

Sensul rugăciunii în viziunea Sfântului Ioan Gură de Aur

Mircea Ielciu*

1. Schiță de portret

Cel mai mare orator al Bisericii creștine vechi – conform celei mai recente biografii,[1] întocmită pe baza cronologiei Sfântului Episcop Meletie – s-a născut la Antiohia, în 349, într-o familie, în care părinții *„au strălucit prin nobleţe"*.[2] Cetatea Antiohiei, supranumită *Regina Orientului* [3], era un centru urban important, fiind între primele trei din partea răsăriteană a Imperiului Roman, având la vremea aceea aproximativ 200.000 de locuitori. Orașul avea un statut care concura cu cel al celorlalte mari centre

* Pr. Conf. Univ. Dr. Ioan Mircea Ielciu, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna", Sibiu.

[1] Cf. Kelly, Golden, 4. De asemenea, Wendy Mayer și Pauline Allen, în monografia dedicată Sf. Ioan Gură de Aur, când se referea la momentul naşterii, indică anul 349 (Vezi: Mayer / Allen, John Chrysostom, 2-3).

[2] Dialogul istoric al lui Paladie, Episcopul de Helenopolis, cu diaconul Teodor al Romei, cap. V, în: Viaţă Sfântului Ioan Gură de Aur, 47. Tatăl sau, Secundus, a fost înalt dregător militar (magister militum Orientis). Numele acestuia ca și cel al surorii sale, Sabiniana, ne arată originea romană a familiei dinspre tată. Secundus a murit la scurtă vreme după naşterea fratelui său Ioan. Antuza, rămasă văduvă la 20 de ani, nu s-a mai recăsătorit niciodată, dedicându-se cu multă abnegaţie și perseverenţă educaţiei fiului ei, care îi va purta o veșnică recunoștință, fapt evidenţiat și în scrierile sale: „Mi-amintesc -scrie Sf. Ioan- că într-o zi, pe când eram tânăr, dascălul meu a lăudat-o pe mama mea înaintea unei asistenţe numeroase. A întrebat –după cum îi era obiceiul- pe cei de lângă el, cine eram eu? I s-a răspuns că eram fiul unei văduve. M-a întrebat apoi pe mine, câți ani are mama mea și de câți ani era văduva. I-am răspuns că patruzeci de ani și că a pierdut pe tatăl meu la douăzeci de ani. Atunci Libaniu, surprins, a strigat, uitându-se la asistenţă: «Ah, ce femei au creștinii!»".(Cuvânt către o văduva tânăra, PG 48,599).

[3] Willey, Chrysostom, 29.

urbane din lumea romană târzie: Roma, Alexandria și Constantinopol. Situat în apropierea rutei de schimburi comerciale dintre Răsăritul îndepărtat și ţărmurile estice ale Mediteranei și ruta terestră care pornea din Egipt, prin Constantinopol până în Apus, oraşul s-a bucurat de bunuri, servicii și facilităţi deosebite. Raportat la standardele lumii antice, Antiohia era un oraș mare și prosper–mai mic decât Roma -, comparabil cu Constantinopolul și Alexandria.[4]

În Omilia a XIV-a, la Statui[5], este evidențiată prosperitatea orașului, ambundența și varietatea mărfurilor, multitudinea și frumuseţea construcţiilor, precum și facilitatea cu care locuitorii orașului circulă pe străzi până târziu în noapte.[6] Sf. Ioan a trăit într-un mediu tumultos, în zbucium, fără să-i cadă victimă, având însă oportunitatea ca în orașul său natal să găsească dascăli renumiţi de la care a luat lecţii, formându-și o cultură clasică și teologică aleasă. La vremea aceea, Antiohia nu avea renumele și faima Atenei, dar era totuși un important bastion al rafinatei culturi elenice.[7]

Monahismul – care înflorea de aproximativ un secol și jumătate în Egipt – s-a extins și în Siria. Așa se face că în munţi, monahi (sihaștri și schimnici) în număr destul de mare, trăiau într-o austeritate severă, rugându-se, postind și nevoindu-se în scopul cultivării virtuţilor. Acest fapt era reacţia conștiinţei evanghelice împotriva păcatelor și frivolităţii lumii. Sufletele nobile doreau să se supună exigenţelor acestui mod de vieţurie duhovnicească și să subscrie idealurilor evanghelice. Așa se explică de ce foarte multe personalităţi patristice din Răsărit, dar și din Apus, care au avut o contribuţie esenţială la dezvoltatea teologiei și a Bisericii creștine, au fost monahi.

După moartea mamei sale, Sf. Ioan, entuziasmat la gândul unei astfel de vieţi, a experimentat-o timp de patru ani într-o peșteră, având mari împliniri pe tărâmul duhovnicesc, dar din cauza ascetismului sever practicat, și-a compromis sănătatea trupului. El a rămas monah nu doar în sufletul său, continuând atât cât îi permitea noile circumstanţe și dem-

---

[4] Kelly, Golden, 2.

[5] PG 49,143. Vezi și traducerea românească: Sf. Ioan Gură de Aur, Omilii la statui, 230-248.

[6] Meyer /Allen, John Chrysostom, 12-13.

[7] Vezi: Vanderberghe, Saint Jean, 11-12.

nităţi – ca diacon, preot şi episcop – să-şi păstreze obiceiurile ascetice. Precizăm că în ciuda vieţii marcate de austeritatea monahală, pe care o ducea, Sf. Ioan nu a eşuat niciodată de la îndatoririle pe care le implică demnitatea de episcop.

O influenţă covârşitoare pe parcursul maturizării sale spirituale şi intelectuale, au avut mama sa – prin insistenţă moderată, prietenul său Vasile–prin exemplara integritate şi nu în ultimul rând episcopul Meletie–prin exemplul său. La toţi aceştia trebuie să-l adăugăm şi pe Libaniu.[8] Retorul şi sofistul Libaniu a fost cel care „i-a şlefuit gândirea şi raţiunea iar Meletie, sufletul. Libaniu l-a învăţat să vorbească, iar Meletie i-a insuflat extraordinare idealuri şi aspiraţii vrednice de un orator desăvârşit. Se pare că Ioan a fost un «norocos» în ceea ce priveşte prieteniile şi alianţele."[9]

A avut şansa de a fi contemporan cu o pleiadă de personalităţi teologice geniale, care au luminat perioada acelor ani în care Sf. Ioan păstorea la Constantinopol. Astfel, în Apus activau Sf. Ambrozie, Fericitul Ieronim şi Fericitul Augustin, iar în Răsărit, cei trei mari Capadocieni : Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie de Nazianz şi Sf. Grigorie de Nyssa, educaţi, fascinanţi şi plini de un rafinament intelectual şi teologic ieşit din comun. Cu aceste personalităţi excepţionale Sf. Ioan a împărţit faima, respectul şi atenţia lumii.[10]

---

[8] În Antiohia trăia acest renumit sofist Libaniu – fiind născut tot aici şi care a studiat la Atena, iar tinereţea şi-a petrecut-o la Atena şi Nicomidia. A studiat retorica şi greaca veche, iar pe parcursul studiilor nu a avut rivali. La Constantinopol, a desfăşurat o prodigioasă activitate didactică, ca profesor privat de retorică, câştigându-şi şi o popularitate deosebită, fapt care i-a determinat pe profesorii publici să-i planifice debarcarea, fiind exmatriculat pe motiv că practică magia. (Cf. Willey, Chrysostom, 34). Libaniu a fost un ucenic fidel al lui Demostene, un subtil analist al discursurilor marilor oratori, şi un înflăcărat iubitor al stilului attic. Imputarea care i se face celebrului sofist şi retor este aceea că în lucrările sale, uneori pare mai preocupat de formă decât de conţinut. Era primul retor şi oratorul oficial al oraşului şi reprezentantul său în ocaziile speciale. Arată un ataşament excesiv faţă de titulatura sa de sofist. Sfântul Vasile cel Mare şi Sfântul Grigorie de Nazianz l-au întâlnit şi cunoscut pe Libaniu la Atena, Vasile studiind chiar sub îndrumarea sa. (Vanderberghe, Saint Jean, 13-14).

[9] Willey, Chrysostom, 40.

[10] Ibidem, 159-160.

a) *În ce privește producția literară-teologică*, putem afirma că el lasă posterității o operă uriașă, atât prin dimensiune cât și prin conținut,[11] comparabilă doar cu cea a lui Origen sau a Fericitului Augustin. Dintre anticii și clasicii teologi antiohieni, Sf. Ioan este singurul ale cărui scrieri au dăinuit în timp, aproape în întregime. Acest privilegiu este datorat atât personalității autorului cât și valorii lor. Întreaga operă literară a Sf. Ioan a fost inspirată de nevoile practice legate de mântuirea sufletului.

Scrierile sale sunt atât de mult prețuite de Biserica Răsăriteană, încât sunt considerate adevărate *paradigme ale omileticii*. Prin opera sa, Sf. Ioan a avut o influiență la fel de mare și în Apus, unde datorită puternicului accent pus pe morală și moralitate, a făcut să fie considerat un moralist model și un reformator social.[12]

Scrierile sale sunt expresia școlii antiohiene, aflată în apogeul său, moderând acele polarități care mai târziu, vor aduce acea tradiție în criză, în special în cadrul controverselor hristologice din sec. al-V-lea.[13] El se folosește de pregătirea sa exegetică siriacă pentru a realiza o legătură intimă cu semnificația istorică și contextuală a narațiunii și evidențiază semnificația morală a textului, fără să intrebuințeze metoda alegorică sau speculația elaborată. Datorită acestui mod de a face exegeza textului sacru, el a fost foarte apreciat de cititorii și exegeții moderni.

Căutarea sensului literal în exegeza pe care o face, nu-l împiedică să facă și considerații gramaticale și lingvistice pentru a explica un pasaj mai dificil. Dar aceste aspecte sunt doar preambulul pentru a scoate în evidență învățătura morală a textului. Unicul scop pe care și-l propune, este utilitatea sau folosul practic pentru ascultătorii săi. Domeniul său era cel al moralei evanghelice pe care își dorea cu ardoare s-o insufle poporului.[14]

b) *Sfântul Ioan Gură de Aur a fost omul unei singure Cărți*: *Sfânta Scriptură*, care e sursa principală și unică a gândirii sale, cartea prin excelență, care reunește lecțiile cele mai variate și cele mai practice pentru

---

[11] Opera hrisostomica cuprinde 18 volume în ediția abatelui J.-P. Migne (Vezi: PG 47-64).

[12] Cf. McGuckin, Dicționar, 258. Pentru detalieri vezi solida lucrare monografică a lui Baur, John Chrysostom.

[13] O analiză pertinentă a doctrinei hristologice hrisostomice face Lawrenz, Chrystology.

[14] Tixeront, Precis, 264-266; Borghini, S. Giovanni, 16.

instruirea credincioşilor. Din textele sacre, marele orator își propune să scoată întreaga profunzime iar cu imaginaţia sa prolifică, el își închipuie fără efort considerabil personajele, intră fără greutate în interiorul lor, în sentimentele lor, până a și le însuși, reușind să le transmită cu o vitalitate a cărei emoţie te molipsește.[15] Nici un alt autor nu a știut să folosească mai bine Sfânta Scriptură pentru a desăvârși formarea duhovnicească a poporului credincios, cum a făcut-o el.[16]

c) *Ca predicator și ca talent oratoric*, *Sf. Ioan* a fost considerat cel mai mare. Pe parcursul secolelor, elocvenţa a produs genii de mare calibru: Demostene la greci, Cicero la latini și Sf. Ioan Gură de Aur de la orientali. Demonstene este geniul elocvenţei politice. Elocvenţa sacră, creștină, se naște cu Sfinţii Părinţi. Elev al marelui retor păgân Libaniu, Sf. Ioan a întrecut cu mult pe maestrul său. Dintre toţi Sfinţii Părinţi de limbă greacă ai Bisericii, Sf. Ioan este cel mai cunoscut și cel mai popular și dintre toţi Sfinţii Părinţi greci sau latini, este cel mai elocvent. Renumitul patrolog Otto Bardenhewer face o pertinentă paralelă între Sfântul Ioan Gură de Aur și Fericitul Augustin, precizând: „Augustin vorbea scurt, preferă silogismul; Hrisostom foarte lung, el întrebuinţa adesea cele două ore fără să producă oboseală ascultătorilor, ci dimpotrivă. Augistun se adresează mai mult minţii, Hrisostom sufletului întreg, pe care voia să-l vadă mișcat la fapte creștine. Augustin urma în cuvântarea sa o cale severă, logică, rece, abstractă, de multe ori chiar greoaie, Hrisostom însă vorbea cald, cursiv, figurat, se inspira de la auditoriul său, sau de la împrejurări; ţinea continuu încordată atenţia ascultătorilor prin exemplele vii și plastice de care se servea, prin figurile de stil care niciodată nu erau exagerate. Predica lui era un fel de exegeză. Găsim la el unele interpretări de o rară frumuseţe. Despre corabia lui Noe, el spune undeva: «Aceasta avea un sens tainic, era prototip al celor viitoare; căci prin corabie era preînchipuită Biserica; prin Noe, Hristos; prin porumbel, Sfântul Duh, prin frunze de măslin, dragostea lui Dumnezeu pentru oameni». Poate nimeni–afirmă în continuare Bardenhewer–n-a știut și n-a reușit să interpreteze textul sfânt cu atâta temei și chibzuinţă, aș putea spune, atât de sobru și totuși să-l facă

[15] Vanderberghe, Saint Jean, 70-71.

[16] Amănunte la: Bardy, Littérature, 113-114.

în același timp util pentru toate ramurile vieţii lui religioase, în chip așa de adânc și multilateral, așa de gingaș și de fin.[17]

Pentru excepţionala sa elocvenţă de care a dat dovadă, Sf. Ioan a primit încă din secolul al V-lea și apelativul de „Hrisostomul" sau „Gură de Aur", supranume ce a înlocuit adevăratul său nume și care reprezintă titlul său de glorie.[18]

A fost și un mare păstor de suflete. Drama vieţii Sf. Ioan Gură de Aur, ne arată ce adâncă conștiinţă religioasă și creștină a avut ierarhul în faţa moaștelor căruia a trebuit să îngenuncheze împăratul Teodosie al II-lea (408-450) și să ceară iertare pentru păcatele părinţilor săi. În tot timpul păstoririi sale, a trăit numai pentru turma sa, căreia i-a dăruit întreagaa sa viaţă și activitate. El este prin excelenţă și *apostolul milosteniei* fiind numit și ambasadorul săracilor. În permanenţă își îndemna ascultătorii la milostenie. A condamnat cu duritate avariţia iar elocinţă sa este inepuizabilă în a relua această temă fără încetare.

A da unui sărac înseamnă a da lui Dumnezeu. În zelul său, s-a dus până acolo încât apare ca un tribun ce vorbește de la înălţimea scaunului problema socială. Dar, în loc să concluzioneze ca un tribun dreptul de revoltă al săracului faţă de bogat, el nu are alt scop decât a-l duce pe cel bogat la milostenie și la practicarea într-ajutorării.[19] După cum remarca un eminent cercetător, „nu este un martir al Ortodoxiei (credinţei n.n) căci problema dogmatică nu joacă un rol important în lupta vieţii sale. Dar este prototipul unui om al Bisericii care rămâne fidel până la capăt datoriei spirituale implicate de funcţia sa și de aceea, ar socoti o trădare orice atenţie acordată circumstanţelor politice și dorinţelor mai marilor acestei lumi. Dacă ar fi putut rănâne ceea ce era propriu naturii sale, adică, predicatorul neobosit și exegetul Cuvântului lui Dumnezu, educatorul și conducătorul fidel al comunităţii sale, prietenul și protectorul tuturor sărmanilor, oprimaţilor și al celor care aveau nevoie de ajutor, poate că

---

[17] Bardenhewer, Geschilte, III Band, 355, apud Iordăchescu, Istoria, II, 134-135. Cotemporanii săi și alături de aceștia generaţiile următoare, l-au proclamat ca fiind cel mai mare orator al Bisericii grecești, iar Papa Pius al X-lea, l-a decretat patron al predicatorilor creștini (Cf. Altamer, Patrologia, 334).

[18] Un supranume asemănător a mai fost atribuit doar episcopului de Ravena, Petru Hrisologul (Cuvânt de Aur), născut în anul 380 și trecut la cele vresnice în 450.

[19] Cayre, Precis, 472-473.

și-ar fi încheiat viața în pace. Însă darurile strălucite pe care le poseda, alături de iubirea și admirația suscitate de acțiunile sale, l-au înălțat împotriva voinței lui, pe culmea celui mai înalt post, postul – cheie din politica eclesiastică. Aici se putea afirma numai cine, pe lângă facultățile spiritual ale predicatorului și duhovnicului, dispunea de discernământ politic și de o abilitate tactică, talente care îi lipseau Chrisostomului. Pe de altă parte, era un caracter mult prea conștiincios și energic ca să nu ia în serios datoria conducerii și administrației impusă de funcția sa. Și astfel s-a încâlcit în datorii și conflicte, care trebuiau până la urmă să-l conducă la eșec.”[20]

2. Rugăciunea – dialogul divino-uman după Sfântul Ioan Gură de Aur

Omul sau „privitorul in sus”, acest ,,microcosmos” sau ,,microtheos”, cum îl numește inspirat Sfântul Maxim Mărturisitorul, a fost creat de Dumnezeu, pentru Dumnezeu și nu-și găsește plinirea și fericirea decât trăind în comuniune cu Creatorul său. Unul din mijloacele prin care omul credincios poate sta în legătură cu Dumnezeu -și cel mai la îndemână- este rugăciunea. Părinții duhovnicești numeau rugăciunea ,,filosofie dumnezeiască” sau ,,știința științelor”. Ori, știm că dintotdeauna filosofia a fost în căutarea fundamentului ultim, al rațiunii de a fi a tot ceea ce există. Pentru creștinism, acest fundament ontologic ultim este Tatăl, spre care ne conduce Duhul prin Fiul. Și pentru că este Persoană-și nu un cifru, ,,o lege a lumii” sau o axiomă matematică – apropierea de El, presupune dialog adică rugăciunea.[21]

Rugăciunea este manifestarea firească, dar și cea mai înaltă a credinței noastre. Suntem întru atât credincioși cât stăm în comuniune cu Dumnezeu, și stăm în comuniune cu Dumnezeu, cât ne rugăm. E o funcție elementară a sufletului, care are înfiptă în centrul ei, săgeata de foc a dorului după Dumnezeu. ,,Inima mea tânjește după Domnul și-l caută cu lacrimi”–mărturisește Sfântul Siluan Athonitul – iar apoi continuă – „... Cum aș putea să nu Te caut? Tu m-ai găsit. Tu, mai întâi.Tu mi-ai dat să

[20] Von Campenhausen, Părinții, 207-208.

[21] Cf. Spidilik, Spiritualitatea, 339.

trăiesc dulceața Sfântului Tău Duh și sufletul meu Te-a iubit”[22] Rugăciunea este aspirația sufletului însetat după Dumnezeu. Această sete a omului după Dumnezeu este surprinsă și de regele și psalmistul David: „Dumnezeule, Dumnezeul meu pe Tine Te caut dis-de-dimineță. Însetat-a de Tine sufletul meu, suspinat-a după Tine trupul meu” (Ps. 62,1-2). Rugăciunea este o taină care se luminează numai în evidența trăirii credinciosului, fără să fie vreodată exprimată în cuvinte potrivite. Sfântul Ioan Gură de Aur spune că ,,rugăciunea este mare bunătate căci prin ea vorbim cu Dumnezeu”[23] ,,Ce este rugăciunea dacă nu înălțarea sufletului nostru la Dumnezeu? A te ruga înseamnă a părăsi pământul pentru moment, înseamnă a urca la cer, înseamnă a merge la Tatăl, înseamnă a ne uni cu Dumnezeu, suflet cu suflet, inimă cu inimă. A te ruga înseamnă a trăi în intimitatea lui Iisus Hristos.”[24]

3. Necesitatea și excelența rugăciunii

Cu toate că nu a scris un tratat special despre rugăciune, Sf. Ioan Gură de Aur poate fi numit fără exagerare și „dascăl al rugăciunii”. Referirile la rugăciunea abundă de la un capăt la altul al operei sale. Este de ajuns să aruncăm o privire asupra *Indicelui* scrierilor sale din ediția lui J.-P. Migne, pentu a constata câtă bogăție de învățături cu privire la rugăciune se află în *Omiile* sale.[25] Dar găsim în opera lui și numeroase pasaje cu privire la *trezvia duhului* și *paza inimii*, virtuți care îl caracterizează pe isihast.[26] Un mic tratat despre rugăciune îl putem considera capitolul 4 al *Omiliei despre Ana*.[27]

Precizăm că limbajul Părinților Răsăriteni este foarte bogat în simboluri. Pentru a sublinia importanța rugăciunii, ei înmulțesc metaforele. Sfântul Ioan are un text extraordinar în care subliniază excelența și necesitatea rugăciunii: ,,Nimic nu egalează rugăciunea... ea face cu putință

[22] Cuviosul Siluan, Între iadul deznădejdii, 41.
[23] Margăritarele, 153.
[24] Bogățiile oratorice, 94.
[25] Vezi termenul Oratio în: PG 64,329-330 și 364-366.
[26] Cf. Wanger, 331-355.
[27] PG 54,660-668.

ceea ce e cu neputință, face ușor ceea ce este greu. E cu neputință ca omul ce se roagă cu adevărat, să mai poată păcătui."[28]. Observăm că–în viziunea Părinților – rugăciunea este totul, ea rezumă totul: credința, viața potrivit credinței, mântuirea. Dacă cineva ar aduna definițiile date rugăciunii de către Sfinții Părinți, această culegere ar fi un adevărat manual al mântuirii.[29]

O problemă practică a fost pusă creștinilor de la bun început și anume, cum și în ce măsură trupul omenesc participă la acest urcuș spre Dumnezeul Cel nevăzut și la convorbirea duhovnicească cu El. Împotriva formalismului riturilor păgâne, Părinții ne asigură adeseori că poziția trupului nu are importanță. Astfel, Sfântul Ioan Gură de Aur precizează că Sfântul Pavel s-a rugat în închisoare stând culcat, iar tâlharul cel răstignit de-a dreapta Mîntuitorului, s-a rugat pe Cruce.[30] Sfântul Ioan precizează că ,,rugăciunea este un mare bun și un păzitor mântuitor al sufletelor noastre".[31] ,,...Rugăciunea este izgonitoarea a toată întristarea, temei de bucurie, pricină de necontenită desfătare, mamă a înțeleptei cugetări."[32]

Sfântul Ioan, arată că ,,rugăciunea este pentru cei în furtună un liman, ancoră pentru cei bântuiți de valuri, un toiag pentru cei ce se clatină, o comoară pentru cei săraci, o siguranță pentru cei bogați, un ajutor împotriva bolilor și o ocrotire pentru sănătate... rugăciunea este scăpare contra tristeții, temelie veseliei, pricină de bucurie statornică, mamă a adevăratei înțelepciuni sau a filosofii."[33] .Într-un alt text ea este numită: ,,lumina sufletului"[34], ,,izvorul mântuirii, zidul de apărare al Bisericii, armă împotriva duhurilor rele"[35] și ,,sabia vânătorului."[36]

---

[28] De Anna Sermo, 4, 6, PG 54, 666.

[29] Rugăciunea este expresia vieții Duhului Sfânt în noi ,,respirația Duhului" ,,barometrul vieții duhovnicești" Biserica întreagă ,,respiră prin rugăciune" (Cf. Theophane le Reclus, L'art, 240-241).

[30] De Anna Sermo, 4, 6 în PG 54,668.

[31] Cuvântarea a VII a, în: Sf. Ioan Gură de Aur, Cuvântări împotriva anomeilor, 125.

[32] De incomprehensibili contra anomeos, 7, PG 48,168 AB.

[33] Peccata fratrum non divulganda,5, PG 51,358.

[34] De precatione, 2, PG 50,784.

[35] Ibidem, 781.

[36] Comparatio regis, 4, PG 47,394.

Dacă rugăciunea creștină este respirația naturii îndumnezeite, atunci nu-i putem da decât definiții aproximative, scoase din experiența omenească. Natura ei profundă și chiar posibilitatea ei de a fi nu se descoperă decât celui care pătrunde în sanctuarul ei. Definițiile, care sunt fructul acestei experiențe, nu descriu decât un aspect parțial sau altul al ei.[37]

4. Folosul rugăciunii după Sfântul Ioan Gură de Aur

Pentru a arăta importanța rugăciunii, Părinții duhovnicești recomandă fiecărui creștin să se roage, accentuând mai puțin stricăciunea naturii noastre datorită păcatului, cât îndumnezeirea sa originară, înnoirea sa în Hristos și participarea la viața treimică, iar pornind de aici, caracterul ei ,,dialogal" cu Cerul. Pentru păcătos, rugăciunea este căutarea raiului pierdut, a îndrăznelii (*parrhesia*) originare, accesul liber la Cer. Aceasta trebuie să fie situația, creștinilor, scrie Sfântul Ioan Gură de Aur ,,Dumnezeu pe pământ, omul în cer, o împreunarea a tuturor – îngerii se amestecă în corurile oamenilor, oamenii se alătură corurilor îngerilor și celorlalte puteri cerești."[38]

Sfântul Ioan atrage atenția celui care se roagă asupra ispitei din partea Celui Rău: ,,Aceasta este cursa pe care a născocit-o diavolul. Știind că la ceasul rugăciunii putem primi iertarea păcatelor noastre și voind să ne închidă acest liman, ne întărâtă și ne îndepărtează gândul de la cuvintele

---

[37] Sfântul Ioan Scărarul care este un maestru incontestabil în definițiile date realităților duhovnicești își începe reflexiile despre rugăciune astfel: ,,Rugăciunea este, după însușirea ei, însoțirea și unirea omului cu Dumnezeu, iar după lucrare, susținătoare a lumii. Ea este împăcarea cu Dumnezeu, maica lacrimilor și fiica lor, ispășirea păcatelor pod de trecere peste ispite, peretele din mijloc în fața necazurilor , zdrobirea războaielor ,lucrarea îngerilor hrana tuturor ființelor netrupești, veselia ce va să fie, lucrarea fără margine, izvorul virtuților , pricinuitoarea harismelor, sporirea nevăzută, hrana sufletului, luminarea minții, securea nădejdii...risipirea întristării, bogăția monahilor, vistieria sihaștrilor, micșorarea mîniei, vădirea stării dinlăuntru, descoperirea celor viitoare, semnul slavei. Rugăciunea este celui ce se roagă cu adevărat, tribunal, dreptar și scaun de judecată al Domnului, înaintea scaunului judecății viitoare". Scala Paradisi, 28,PG 88,1129 AB; trad. rom. în: Filocalia Românească, vol. IX, 403.

[38] In Matheum, Hom. 1,2, PG 57,15D.

rugăciunii, ca să plecăm păgubiți mai degrabă decât câștigați."[39] Iar în alt loc spune: „Și fiindcă el (diavolul n.n), știe că în vremea rugăciunii vobim despre cele ce privesc mântuirea noastră, ne mărturisim păcatele și arătăm Doctorului rănile noastre ca să dobândim vindecarea, pentru aceasta, atunci mai ales se silește și face totul ca să ne abată de la ea și să ne arunce în lenevire."[40] Ca antidot la această ispită subtilă și diabolică, Sf. Ioan recomandă trezvia: „...pe omul cu mintea trează, pe omul cu luare aminte, pe omul cuprins de dor de Dumnezeu, pe acela nimic nu-l poate împiedica să stea de vorbă cu Dumnezeu."[41]

Pentru ca rugăciunea să fie primită și ascultată de Dumnezeu, Sfântul Ioan recomandă, *smerenia* și *stăruința*: „Atunci ne ascultă mai mult Stăpânul când Îl chemăm cu sufletul smerit, cu inima zdrobită și când facem rugăciuni cu multă stăruință."[42] „Să fim deci iubiților cu băgare de seamă la rugăciune. Puternică armă este rugăciunea dacă se face într-una, dacă se face lipsită de slavă deșartă, dacă se face cu suflet sincer și nevinovat. Rugăciunea a pus pe fugă dușmanii. Rugăciunea a făcut bine unui neam întreg și nevrednic după cum zice: Când am văzut necazul poporului meu în Egipt, M-am pogorât să-l scot din mâna egiptenilor."[43] (Exod 37-8)

Puterea rugăciunii este scoasă în evidență de Sfântul Ioan apelând la o serie de întâmplări din Scriptura Noului și Vechiului Testament, iar detaliile la care face referire, dovedesc încă odată, cât de familiar îi era cuvântul Scripturii: „Puterea rugăciunii a întrecut putera focului, a ținut în frâu puterea leilor, a destrămat războaie, a oprit lupte, a făcut să dispară furtuni, a alungat demoni, a deschis porțile cerului, a tăiat legăturile morții, a risipit defăimări... a făcut să dispară nenorocirile venite de sus și cele provocate de om, într-un cuvânt rugăciunea a risipit tot ceea ce ne

---

[39] Cuvânt la Săptămâna Mare, PG 55,527-528.

[40] Omilie la cuvântul ce zice „Și era tot pământul o gură și o limbă tuturor" (Fac 10,1), în: Din ospățul Stăpânului, 178.

[41] Omilie la cuvântul Apostolului care spune: „Știm că celor ce-L iubesc pe Dumnezeu toate li se lucrează spre bine", 3, în: Sfântul Ioan Gură de Aur, Despre schimbarea numelor, 97.

[42] Omilia XXXVIII , în: Sfântul Ioan Gură de Aur, Omilii la Facere II, 60.

[43]Omilia XXXVII, în: Sfântul Ioan Gură de Aur, Explicarea Epistolei către Evrei, 321.

poate înspăimânta. Iar când vorbesc de rugăciune, nu mă refer la simpla rostire a rugăciunii, ci la acea rugăciune care izvorărăște din adâncul cugetului. Așa cum, chiar de se vor abate asupră-le mii de vânturi potrivnice, copacii ale căror rădăcini sunt înfipte în adâncime, nu se frâng, nici nu sunt doborâți, fiindcă rădăcinile le sunt înfipte cu strășnicie în adâncul pământului, în același chip se întâmplă și cu rugăciunile care se înalță de jos, din adâncul cugetului, înrădăcinate temeinic, se vor înălța către cer și nici o judecată potrivnică nu le va abate din drum."[44]

Rugăciunea conferă celui care o practică așa cum se cuvine, puterea de a ține sub control toate impulsurile negative: „Puternică arvună este iubiților rugăciunea – zice Sf. Ioan, dacă se face cu băgare de seamă. Și ca să afli câtă putere are, gândește-te la aceasta: necontenita rugăciune are puterea de a stăpâni nerușinarea, nedreptatea, sălbăticia, și cruzimea… Dar, rugăciunea chiar și trândăvia o stăpânște."[45] Sfântul Ioan recomandă credincioșilor rugăciunea scurtă: „…cel ce se roagă, să nu spună cuvinte fără rost. De altfel atât Hristos cât și Apostolul Pavel ne îndeamnă să ne rugăm des, cu rugăciunea scurtă și mici pauze, pentru că lungind rugăciunea, ne putem pierde atenția, dând astfel ocazie diavolului să se apropie de noi și să ne umple mintea cu gânduri de la el. Dacă ne rugăm cu rugăciuni scurte și dese este mai ușor să ne concentrăm atenția și să ne îndreptăm gândul spre Dumnezeu."[46]

Folosul rugăciunii este scos în evidență cu multă subtilitate de Sfântul Ioan Gură de Aur, atunci când afirmă: „Mare armă e rugăciunea, mare întărire, mare comoară, mare liman, loc fără primejdii, cu o singură condiție, să ne apropiem de Stăpân cu mintea trează, să ne strângem de pretutindeni gândurile! Să ne apropim de Stăpân în așa chip, ca să nu-i lăsăm dușmanului mântuirii noastre nici o portiță de intrare. Dușmanul mântuirii noastre știe că în timpul rugăciunii putem vorbi cu Dumnezeu de cele ce țin de mântuirea noastră, că în timpul rugăciunii ne răscumpărăm păcatele, că în timpul rugăciunii arătăm doctorului rănile, că ne tămăduim, de aceea mai cu seamă atunci diavolul ne atacă, face

[44] Cuvântarea a V-a, în: Sfântul Ioan Gură de Aur, Despre necunoașterea, 130-131.
[45] Omilia XXVII , în: Sfântul Ioan Gură de Aur, Explicarea Epistolei către Evrei, 320.
[46] Cf. Problemele vieții, 192.

și unelteşte totul ca să pună piedică ca să ne trândăvim. Pentru aceasta vă rog, să fim cu mintea întreagă."[47] Iar în alt loc adaugă: „Mare bun e rugăciunea! Dacă te foloseşti mult când vorbeşti cu un om virtuos, câte bunătăţi nu vei dobândi când eşti învrednicit să vorbeşti cu Dumnezeu? Căci rugăciunea este vorbirea cu Dumnezeu. Şi ca să afli, ascultă pe proorocul ce spune Dulce să-I fie lui Dumnezeu vorba mea." (Ps 103,35)[48] Sfântul Ioan consideră că rugăciunea este foarte utilă, fiind considerată lumina sufletului: „După cum soarele este lumină pentru trup, tot aşa rugăciunea este lumină pentru suflet."[49]

5. Stăruința în rugăciune

O caracteristică fundamentală a practicării rugăciunii este *stăruința***.** Stăruința sau perseverența la rugăciune este fundamentată pe încrederea noastră în Dumnezeu, în faptul că Dumnezeu nu se lasă, chiar dacă uneori dintr-o pedagogie tainică se lasă aşteptat. Sf Ioan Gură de Aur prezintă într-o manieră persusasivă o serie de *modele de stăruință*, în rugăciune. Primul model adus în fața noastră este Isaac. Astfel tâlcuind textul: „Şi se ruga Isaac pentru Rebeca, femeia lui, că era stearpă şi l-a ascultat pe el Dumnezeu" (Fac 25, 21), precizează: „Să nu socoteşti că a dobândit îndată ce a cerut, pentru că în Scriptură cuvintele vin unele după altele. Nu! Isaac s-a rugat lui Dumnezeu vreme de 20 de ani şi numai după aceea a dobândit ceea ce dorea."[50]

Sfântul Ioan avansează ideea că prin stăruință, prin perseverență ne învrednicim să primim haruri şi binefaceri, în ciuda nevredniciei noastre.[51] „Să nu spui: Dumnezeu mi-e duşman nu mă ascultă! Îţi răspunde îndată dacă-L rogi des! Dacă nu pentru prietenie, pentru stăruință!"[52] Iar apoi

---

[47] Omilia XXX ,5, în: Sfântul Ioan Gură de Aur, Omilii la Facere I, 389.

[48] Ibidem, 390.

[49] Despre rugăciune, Cuvântul I, în: Sfântul Ioan Gură de Aur, Omilii la săracul Lazăr, 205.

[50] Omilia XLIX,5, în: Sfântul Ioan Gură de Aur, Omilii la Facere, 171.

[51] Vezi: Omilia XXII,2, în: Sfântul Ioan Gură de Aur, Comentariu la Ioan, 106.

[52] Omilia XXII,5, în: Sfânyul Ioan Gură de Aur, Omilii la Matei, 289.

în alt loc accentuează această idee: „Să te rogi mereu, să nu descurajezi nicicând; chiar de nu primești, să stărui până ce primești."[53]

Exemplul paraliticului de la Vitezda este și el elocvent în acest sens: „Să rostim frații mei dragi, să rostim și să vărsăm lacrimi pentru lașitatea noastră. Acest om (paraliticul n.n), a stăruit 38 de ani fără a obține vindecarea pe care o dorea; el n-o obține și totodată nu renunță, și dacă nu obținea acest har, aceasta nu se datora lipsei de grijă sau a bunăvoinței, ci, fiindcă alții îl împiedicau și se foloseau de forță față de el, pe când el, nu s-a descurajat deloc. Noi, dimpotrivă, dacă stăruim să ne rugăm 10 zile ca să obținem vreun har, nu mai avem nici aceeași râvnă, nici același zel... n-aveam nici putere, nici curajul de a stărui lângă Domnul nostru cu zelul și cu toată râvna pe care ar trebui s-o avem; cu toate că răsplata noastră este mult mai mare decât ne sunt chiar ostenelile."[54]

Adevărul despre care vrea să ne convingă Sf. Ioan este acesta: stăruința sau perseverența în rugăciune face următorul miracol cu noi și anume, chiar dacă suntem nevrednici, prin stăruință ne facem vrednici de a primi binefacerile Stăpânului.[55]

6. Structura rugăciunii: rugăciunea de cerere în pedagogia divină.

Structura rugăciunii – foarte schematic – se prezintă în felul următor: nevoia sau necesitatea suscită o cerere; ascultarea ei obligă la mulțumire. O întrebare totuși se impune: această schemă se potrivește bine religiei „naturale", dar oare corespunde ea spiritului Scripturii în care Dumnezeu ia inițiativa, se adresează omului, vorbește cel dintâi și așteapă un răspuns?

În realitate, însuși faptul că omul simte nevoia de a se ruga, presupune deja o pedagogie divină. La început, în Paradis, Adam asculta întru totul cuvântul lui Dumnezeu și răspundea Creatorului din toată inima și din tot cugetul.[56] Drept consecință a păcatului, mintea omului a încetat dialogul

[53] Omilia a III-a, în: Sfântul Ioan Gură de Aur, Omilii despre păcăință, 53.
[54] Omilia a XXXVI-a ,2, în: Sfântul Ioan Gură de Aur, Comentariu la Ioan, 173.
[55] Idem, Cateheze maritale, 131.
[56] Cf. Spidlik, Spiritualitatea, 59.

cu Dumnezeu, ea nu mai ascultă cuvintele lui Dumnezeu.[57] În nenorociri, glasul lui Dumnezeu ne vorbește chiar amenințător și înfricoșător. Astfel, asprimea încercărilor pe care le trimitea Domnul erau comparate de Sfântul Ioan Gură de Aur cu o educație sau cu o pedagogie.[58] Rugăciunea chiar dacă pleacă de la nevoile noastre, este deja un răspuns la această pedagogie a Providenței.

Prin toate binefacerile revărsate supra lumii și asupra omului, Dumnezeu se descoperă ca vrednic de laudă și mulțumire. Tot timpul, în Israel, lauda a fost legată de cult dar mai cu seamă, după construcția Templului, când și cultul a fost mai puternic structurat. În Noul Testament, lauda noastră este Domnul.[59]

În acest climat este de înțeles că nu cererea deține primul loc: ea însoțește, din contră aducerea aminte a binefacerilor primite; pietatea iudaică întemeiază această certitudine a ei de a fi ascultată. Lucrul apare evident chiar și în formularea rugăciunilor. Invocațiile: „Ascultă Doamne, ascultă rugăciunea noastră!" sunt precedate de „Amintește-ți". Acest imperativ este un laitmotiv al rugăciunii iudaice și el se va regăsi și în creștinism.[60]

Astfel, de exemplu rugăciunea lui Herma constă înainte de toate în a slăvi pe Dumnezeu, în a mări lucrurile sale. Mulțumirea adusă lui Dumnezeu se degajă din lucrarea lui Dumenezeu în viața credinciosului – „Voi mulțumi lui Dumnezeu pentru toate câte mi-a dat mie." [61] Sfântul Ioan Scărarul recomandă să începem rugăciunea prin a ne mărturisi păcatele și numai apoi, prin a ne formula cererile. El a învățat metoda aceasta de la un frate care, el însuși a învățat-o de la un înger. El trimite deci, la o îndelungă tradiție, de astfel în deplin acord cu Liturghia.[62]

---

[57] În acest context Sfântul Vasile cel Mare precizează că a trebuit făcut totul „ pentru a convinge pe om că există un Dumnezeu, judecător drept, și ca omul să creadă că este un Dumnezeu... și să fie înfricoșat". Sfântul Vasile cel Mare, Regulile mici, 81, PG 31,1140BC, în: PSB 18, 353.

[58] În Epistolam ad Hebreos, 30,1, PG 73,209C.

[59] Ridouard, Louange, 680-684.

[60] Detalii la Hamman, La Priere, 1963, p. 25 și u.

[61] Asemănarea V, 1, 1; IX, 14,3; în: PSB 1, 271 și 302.

[62] Scala Paradisi, 28,6, PG 88,1132A.

Rugăciunea în legăturile ei cu iertarea păcatelor este o temă dezbătută și de Sf. Ioan Gură de Aur. Pentru Sfântul Ioan, fiecare cerere de iertare cuprinde o „mărturisire". Astfel „cine spune: Ai milă! Rostește o mărturisire" și recunoaște păcatul său; cei ce au căzut cer milostivire".[63] Această rugăciune posedă o forță specială – „Cine spune: Ai milă! Va primi iertarea greșelilor și cine a dobândit milostivire nu va fi pedepsit. Cine spune: Ai milă! Dobândește Împărăția cerurilor, căci Dumnezeu, făcând milostivire, nu numai că îl slobozește de pedeapsă, dar îl face vrednic de dobândirea bunurilor viitoare"[64]

Rugăciunea de laudă este recomandată de Sfântul Ioan Gură de Aur: „Lauda cea mai mare este mai cu seamă atunci când Îl slăvim prin mii și mii de guri. Fiecare om virtuos face pe toți cei din jurul lui care îl văd să-L laude pe Stăpânul său; iar lauda adusă de aceea, aduce pricinuitorului laudei multă și nespusă bunăvoință din partea Stăpânului... De asta și Domnul spunea: Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor ca să vadă faptele voastre cele bune și să slăvească pe Tatăl vostru cel din ceruri (Mt 5,16). Ai văzut că după cum ivirea luminii alungă întunericul, tot așa și ivirea virtuții alungă și păcatul, iar după izgonirea întunericului rătăcirii mișcă spre slavoslovie sufletele celor ce văd, virtutea?"[65]

Este scos în evidență și folosul deosebit al rugăciunii de mulțumire, care aduce asupra credinciosului o serie de binefaceri și binecuvântări din partea lui Dumnezeu. De aceea Sfântul Ioan recomandă ca „orice rugăciune a noastră să aibă în sine și mulțumire către Dumnezeu." [66] „Când Dumnezeu este binecuvântat de oameni și I se aduc mulțumiri, atunci Dumnezeu revarsă mai din belșug binecuvântarea Sa peste cei de care e binecuvântat". [67] Datoria noastră – întrucât viața noastră se află în permanență sub binecuvântarea și mila lui Dumnezeu – este să Îi fim recunoscători. Sfântul Ioan precizează: „Nimic nu îi atât de plăcut lui

[63] De Anna sermo, 4,6, PG 54,667.

[64] Ibidem.

[65] Omilia XXVI,6, în: Sfântul Ioan Gură de Aur, Omilii la Facere I, 331.

[66] Omilia a VI-a, în: Sfântul Ioan Gură de Aur, Tâlcuiri la Epistola către Timotei, 69.

[67] Omilia XXIX,7, în: Sfântul Ioan Gură de Aur, Omilii la Facere I, 376.

Dumnezeu ca sufletul plin de recunoștință, ca sufletul care-I mulțumește Lui pentru toate. Dumnezeu ne face nouă tuturora mii și mii de binefaceri cu voia și fără voia noastră, cu știință și fără știința noastră, și El nu cere nimic altceva de la noi decât să-I mulțumim pentru ceea ce ne face, ca și pentru aceasta să ne dea în schimb mare răsplată."[68]

Sf. Ioan nu neglijează rugăciunea de cerere, subliniind că și această rugăciune trebuie practicată cu stăruință. El scrie: „Oamenilor le pari plicticos și supărător dacă le ceri necontenit; pe Dumnezeu Îl superi mai mult când nu-I ceri necontenit. Dacă stărui în cererea ta, se poate să nu primești îndată, dar negreșit primești. De aceea a închis ușa ca să te facă să bați; de aceea nu-ți face îndată pe voie, ca să ceri. Nu înceta, deci, de a cere și vei primi negreșit!"[69]

7. Rugăciunea lui Iisus

Părinții duhovnicești sunt de comun acord că rugăciunea adevărată trebuie să urmărească a ține mintea nefurată de vreun gând sau de vreo grijă.[70] În măsura în care credinciosul reușește să înlăture mai deplin și pentru mai multă vreme gândurile din minte, rugăciunea lui devine mai desăvârșită.[71]

Ca exercițiu sau metodă de păzire a minții este recomandată Rugăciunea lui Iisus: „Doamne Iisuse Hristoase Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine păcătosul." Prin această concentrare și prin rostirea numelui lui Iisus, credinciosul își ferește și lăuntrul său de gânduri păcătoase. Unii Părinții duhovnicești spun că trebuie păzită inima, ca să nu intre în ea gânduri pătimașe sau trebuie curățită de gândurile care o stăpânesc. Ast-

---

[68] Omilia LII,3, în: Ibidem, 188.

[69] Omilia XXIII,4, în: Sfântul Ioan Gur*ă de Aur, Omilii la Matei, 298.*

[70] Astfel, Evagrie Ponticul îndemna: „Luptă-te să-ți ții în vremea rugăciunii mintea surdă și mută și te vei putea ruga". Cuvânt despre rugăciune, în: Filocalia 1, 70.

[71] „Uneori, spune Evagrie, stând la rugăciune te vei ruga dintr-o dată bine... și mintea se află în multă odihnă rugându-se dintr-o dată curat. Alteori, amenințându-ne obișnuitul război, mintea se luptă și nu poate să se liniștească deoarece s-a amestecat cu felurite patimi. Totuși cerând și mai mult va afla". Ibidem, 78.

fel, în metoda atribuită Sfântului Ioan Gură de Aur[72] se spune: „Gândul la Domnul clatină toată lucrarea dușmanului din inimă, o învinge și o dezrădăcinează treptat. Coborându-se numelui Domnului nostru Iisus Hristos în adâncul inimii, pe cel care stăpânește peste întinderile inimii îl înfrânge, iar sufletul îl mântuiește."[73]

În alt sens, păzirea inimii înseamnă în fond, păzirea minții, ca să nu plece din inimă. Metoda Sfântului Ioan Gură de Aur precizează în acest sens: „Ține-ți inima sub toată paza, ca nu cumva să iasă gândul despre Dumnezeu, ci printr-o pomenire ne-ntreruptă și curată să se-ntipărească în sufletele voastre, ca o pecete, gândul la Dumnezeu."[74] La început, mintea care vrea să se întoarcă spre inimă, găsește cu dificultate drumul ei, trebuind să lupte mult cu gândurile, ca să elibereze calea spre inimă și s-o deschidă. Prin aceasta înțeleg că mintea își câștigă greu obișnuița de a privi prin inimă, spre Dumnezeu, de a se preocupa de El, de a-și redeschide ochiul, a cărui perfecțiune să vadă cele spirituale.

Când lucrarea minții obișnuită să se ocupe cu cele din afară sau exterioare și-a recâștigat obișnuința de a se preocupa de Dumnezeu, când s-a întors pe deplin înlăuntru, în inimă, dezgheț ând-o pe aceasta atunci ea se întâlnește acolo față în față cu Dumnezeu, fără să-L vadă prin vreo imagine, sau să-L cugete prin vreun concept, ci trăind prezența Lui direct sau simțindu-se în prezența Lui. „Neîncetat rostiți în inimă numele Domnului Iisus, ca să înghită inima pe Domnul și Domnul inima și să devină cele două una. Lucrul acesta nu se face într-o zi sau două, ci într-un timp îndelungat și e nevoie de multă străduință și osteneală până scoate din inimă pe vrăjmașul și se va sălășlui în ea, Domnul."[75] Pătrunzând în inimă mintea Îl întâlnește acolo pe Iisus Hristos, aflat acolo de la Botez.[76]

---

[72] Sfinții Calist și Ignatie care au scris în prima jumătate a sec. XIV, citează din această metodă și o atribuie Sfântului Ioan Gură de Aur. Cf. PG 147,681 și 736. Pentru amănunte vezi și Jugie, Les origines, 181.

[73] PG 60,1C.

[74] Ibidem.

[75] Ibidem.

[76] Sfântul Marcu Ascetul precizează: „Și iarăși va avea mintea puterea să veghez asupra inimii și să o păzească cu toată statornicia, încercând să pătrundă în cele mai

8. Rugăciunea neîncetată

Sfântul Ioan Gură de Aur recomandă rugăciunea neîncetată îndemnându-i pe credincioşi cu cuvintele: „Să ne întărim viaţa cu rugăciunea neîncetată! Nimic nu ne poate împiedica dacă suntem cu mintea trează. Avem oare nevoie de loc şi de timp? Orice loc şi orice timp ne este potrivit pentru o astfel de faptă. Ascultă-l iarăşi pe dascălul lumii, spunând În orice loc ridică mâini cuvioase, fără mânie, fără şovăire (1Tim 2,8). De îţi este inima curată, de patimi ruşinoase, vei putea, de ai fi în viaţă, în casă, pe cale, la tribunal, pe mare, în han, în atelier, oriunde ai fi, vei putea, rugând pe Dumnezeu, să capeţi ce ceri."[77]

Analiza atentă a textelor hrisostomice referitoare la *rugăciunea neîncetată*, ne dezvăluie modul cum Sfântul Ioan înţelege şi în ce constă aceasta. Astfel, a se ruga neîncetat nu înseamnă a sta 24 din 24 de ore în genunchi şi a repeta la nesfârşit anumite formule de rugăciune, ci a ajunge la acea stare sufletească, caracterizată prin conştiinţa totalei dependenţe de Dumnezeu în tot ceea ce faci şi în tot ceea ce ţi se întâmplă. Când ajungem la stadiul unei astfel de conştiinţe, atunci tot ceea ce facem se transformă într-o rugăciune de preamărire a lui Dumnezeu Creatorul, Mântuitorul şi Proniatorul.

Sfântul Ioan Gură de Aur zice: „...umblând prin piaţă şi prin oraş, în acelaşi timp să ne rugăm în minte cu multă adunare, încordare şi stăruinţă; să ne întâlnim cu prietenii, şi, simplu spus, orice am face putem să-L chemăm pe Dumnezeu cu glas stăruitor şi pătrunzător – vorbesc de glasul dinăuntru-şi nimănui din cei de faţă să nu i se facă cunoscut acest glas."[78]

Conştiinţa vie a dependenţei noastre de Dumnezeu, transformă orice îndeletnicire în rugăciune. În acest context, Sf. Ioan afirmă: „Şi femeia care ţine în mâini suveica şi ţese poate să caute cu mintea la cer şi să cheme pe Dumnezeu cu căldură. Şi omul mergând la târg poate

---

dinăuntru şi în mai netulburatele cămări ale ei... care sunt casa lui Hristos". Despre Botez, în: Filocalia 1, 301.

[77] Omilia XXX,6, în: Sfântul Ioan Gură de Aur, Omilii la Facere I, 393.

[78] Cuvântarea a II–a despre Ana şi Samuel, în: Sfântul Ioan Gură de Aur, Omilii şi cuvântări despre educaţie copiilor, 34.

face rugăciuni întinse. Și cel ce șade la atelierul lui și coase piei, poate să afierosească sufletul său Stăpânului. Și slujitorul care aleargă și vine, face cumpărături sau șade la bucătărie, poate să facă rugăciuni întinse cu mintea trează, când nu-i este cu putință să vină la Biserică. Dumnezeu nu se rușinează de loc, ci numai un lucru cere, minte fierbinte și suflet înfrânat și curat. Și ca să cunoști că nu este trebuință de locuri și de vremi, ci de cugetarea minții vitează și trează, caută la Pavel care îi zăcea întins în temniță, nu în picioare căci butucul în care erau băgate picioarele nu-l lăsa. Dar fiindcă s-a rugat cu osârdie, a cutremurat temnița, a clătinat temeliile ei, iar pe temnicer l-a înfricoșat pe care apoi l-a povățuit la Sfânta Taină."[79]

Iar în alt loc adaugă: „Oriunde ai fi, poți sta înaintea altarului numai să arăți o voință trează, și nu te împiedică nici locul nici timpul; chiar dacă nu pleci genunchii, chiar dacă nu-ți bați pieptul și nu-ți întinzi mâinile la cer, fă însă doar dovada unei minți calde și ai săvârșit ceea ce ține de rugăciune."[80]

Concluzionăm că Sfântul Ioan Gură de Aur este cel care înlăunturul tradiției și coexistând cu ea, a dat rugăciunii un sens înalt și anume cel de instrument de cunoaștere și participare la Dumnezeire. Mai târziu apoi *isihasmul* a dat impuls și bază teologiei harului, fapt care a marcat un pas înainte în comunicarea între „aici" și „dincolo", o mărturie a sfințirii lumii și o descoperire a unei noi dimensiuni a ființei umane, care este capabilă să se ridice de la „chip" la „asemănare".

Bibliografie:

Altaner, Berthold, Patrologia, traduzione italiana di A. Babolin S.I., Torino 1977.

Bardenhewer, Otto, Geschilte der Altkirchlichen Literatur, Dritter Band, Freiburg im Breisgau 1923.

[79] Despre al II-lea cuvânt la rugăciunea Anei și cum trebuie să ne rugăm adeseori în tot locul de vom fi în târg, pe cale sau în pat, în: Din ospățul Stapânului, 69.

[80] Cuvântul IV despre Ana și Samuel, în: Sfântul Ioan Gură de Aur, Omilii și cuvântări despre educația copiilor, 69.

Bardy, G., Litterature grecque chrétienne, Bibliothéque Catholique des sciences religieuses, Paris 1927.

Baur, C., John Chrysostom and His Times, vol. I-II, London 1960.

Bogățiile oratorice ale Sfântului Ioan Gură de Aur, traducere din limba franceză de diacon Gheorghe Băbuț, Editura Pelerinul Român, Oradea 2002.

Borghini, Bonifacio, S. Giovanni Crisostomo, Invito a panitenza, Roma 1975.

Cayre, F., Precis de Patrologie. Histoire et doctrine des Peres de l' E'glise, Tome premier, E'diteurs Pontificaux, Paris-Tournai-Rome 1927.

Cuviosul Siluan Athonitul, Între iadul deznădejdii și iadul smereniei, Însemnări duhovnicești, introducere de Diacon Asistent Ioan Ică Jr., traducere de Pr. Prof. Ioan Ică și Diac Asist. Ioan Ică jr, Editura Deisis, Alba Iulia 1994.

Evagrie Ponticul, Cuvânt despre rugăciune, în: Filocalia, vol. 1, traducere din grecește de Pr. Stvr. Dr. Dumitru Stăniloae, Sibiu 1944.

Hamman, A., La Priere, vol II: Les trois premiers siecle, Tournai 1963.

Iordăchescu, Preot Cicerone Iordăchescu, Istoria vechii literaturi creștine, vol. II , Editura Moldova 1996.

Jugie, M., Les origines de la methode d'oraison des hesychaste, în: Echos D' Orient, 1931.

Kelly, J.N.D., Golden Mouth -The story of John Chrysostom – Ascetic, Preacher, Bishop, New York 1995.

Lawrenz, M., The Chrystology of John Chtysostom, Lewiston, New York 1996.

Margăritarele Sfântului Ioan Gură de Aur, traducere de diacon Gheorghe Băbuț, Editura Pelerinul Român, Oradea 1994.

Mayer, Wendy și Allen, Pauline, John Chrysostom, London – New York 2000.

McGuckin, John Anthony, Dicţionar de Teologie Patristică, traducere din limba engleză de Dragoș Dasca și Alin-Bogdan Mihăilescu, Doxologia, Iași 2014.

Problemele vieții, traducere de Cristian Spătărelu și Daniela Filioreanu, Editura Egumenița.

Ridouard, A., Louange, în: Vocabulaire de Theologie Biblique, Paris, 1970, 680-684.

Sfântul Ioan Gură de Aur, Cateheze maritale, Traducere din limba greacă de Pr. Marcel Hanches, Editura Oastea Domnului, Sibiu 2004.
Sfântul Ioan Gură de Aur, Comentariile sau explicarea Epistolei către Evrei, traducere din limba elenă, după ediția Oxonia, 1862, de Theodosie Athanasiu, Episcopul Romanului, București 1923.
Sfântul Ioan Gură de Aur, Comentariu la Evanghelia de la Ioan, traducere din limba Franceză de diacon Gheorghe Băbuț, Editura Pelerinul Român, Satu Mare 1987.
Sfântul Ioan Gură de Aur, Cuvânt către o văduva tânăra, PG 48,599.
Sfântul Ioan Gură de Aur, Cuvântări împotriva anomeilor. Către iudei, traducere din limba greacă veche și note de Preotul Profesor Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București 2007.
Sfântul Ioan Gură de Aur, De Anna Sermo, PG 54, 666.
Sfântul Ioan Gură de Aur, Despre necunoașterea lui Dumnezeu, traducere din limba greacă, cuvânt înainte și comentarii Walther Alexander Prager, Editura Herald, București 2004.
Sfântul Ioan Gură de Aur, Despre schimbarea numelor. Despre răbdare. Despre milostenie, Despre tăria credinței. Despre propovăduirea Evangheliei și alte omilii, traducere din limba greacă veche și note Pr. Prof. Dr. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București 2006.
Sfântul Ioan Gură de Aur, Din ospățul Stăpânului, introducere, traducere, note și comentarii de Irineu Slătineanu, București 1995.
Sfântul Ioan Gură de Aur, Omilii despre păcăință, traducere din limba greacă de Preot. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București 1988.
Sfântul Ioan Gură de Aur, Omilii la Facere, vol I, traducere, introducere, indici și note de Pr. Prof. D. Fecioru, PSB 21, EIBMBOR, București 1987.
Sfântul Ioan Gură de Aur, Omilii la Facere, vol II, traducere, introducere, indici și note de Pr. Prof. D. Fecioru, PSB 22, EIBMBOR, București 1989.
Sfântul Ioan Gură de Aur, Omilii la Matei, traducere, introducere, note și indicii de Preot. D. Fecioru, PSB 23, EIBMBOR, București 1994.
Sfântul Ioan Gură de Aur, Omilii la săracul Lazăr. Despre soartă și Providență. Despre viețuirea după Dumnezeu, traducerea din limba greacă veche de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București 2005.

Sfântul Ioan Gură de Aur, Omilii și cuvântări despre educație copiilor, traducere din limba greacă de Pr. Marcel Hancheș, Editura Marineasa, Timișoara 2005.

Sfântul Ioan Gură de Aur, Omiliile la statui, traducere din limba greacă veche și note de Preotul Profesor Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București 2003.

Sfântul Ioan Gură de Aur, Tâlcuiri la Epistola către Timotei a Sfântului Apostol Pavel, Editura Nemira, București 2005.

Sfântul Ioan Scărarul, Scala Paradisi, Filocalia Românească, vol IX, București 1980.

Sfântul Marcu Ascetul, Despre Botez, în: Filocalia, vol. I, traducere din greceşte de Pr. Stavr. Dr. Dumitru Stăniloae, Sibiu 1944.

Sfântul Vasile cel Mare, Regulile mici, PSB 18, Bucureşti 1989.

Spidlik, Tomas, Spiritualitatea Răsăritului Creştin I. Manual Sistematic, traducere și prezentare diac Ioan I Ică Jr, cuvânt înainte-P Marko, Rupnik S.J. Editura Deisis, Sibiu 1997.

Spidlik, Tomas, Spiritualitatea Răsăritului Creştin, II. Rugăciunea, traducere diac. Ioan I.Ică jr, Editura Deisis, Sibiu 1998.

Theophane le Reclus, L' art de la piere, în S. Bolshakoff, I mistici russi, Torino 1962.

Tixeront, J., Precis de Patrologie, Libraire Victor Lacoffre, J. Gabalda, Paris 1927.

Vanderberghe, Bruno H., Saint Jean Chrysostome et la Parole de Dieu, Paris 1961.

Viaţă Sfântului Ioan Gură de Aur în relatările istoricilor bisericești Paladie, Teodor al Trimitundei, Socrates, Soomen și Fericitul Teodoret al Cirului, traducere, introducere, note și comentariul de Pr. Constantin Corniţescu, EIBMBOR, București 2001.

Von Campenhausen, Hans, Părinții Greci ai Bisericii, traducere din germană de Maria-Magdalena Anghelescu, Editura Humanitas, București 2005.

Wanger, A., Dictionnaire de Spiritualite VIII, 331-355.

Willey, John Heston, Chrysostom: The Orator (Man of Kingdom), New York 1906.

Spiritualitatea creștină de tradiție bizantină și rădăcinile ei iudaice. Ritualul mariajului în ortodoxia iudaică și creștină – relevanță etică și actualitate[1]

Alexandru Ioniță*

Nu am avut niciodată impresia că Părintele Profesor Vasile Mihoc a făcut vreun efort special pentru a constrânge studenții să învețe ceea ce era de asimilat în cadrul formal a studiilor de teologie. Cu același zâmbet pe buze Părintele împărțea notele cele mai diverse din catalogul Facultății și își prezenta materia cu același interes pentru cei interesați și pentru cei care repetau examenele de mai multe ori. Cursurile domniei sale erau adesea presărate cu povestiri din experiența vastă de studiu și cercetare în domeniul biblic, ori din viața pastorală bogată. Toate acestea au trezit interes tinerilor studenți în domenii foarte diferite. Unii au ales să aprofundeze studiul biblic prin teze de doctorat, alții au văzut în Părintele Vasile Mihoc un model de predicator și preot, alții au apreciat familia și grija sa deosebită pentru trăirea creștin-ortodoxă.

Prin studiul de față dorec să subliniez faptul că pentru mine Părintele Mihoc a fost cel prin care am descoperit importanța Sfintelor Scripturi pentru spiritualitatea ortodoxă și, mai mult, importanța fondului biblic iudaic al Noului Testament. Teza de licență despre imnul din Filipeni 2,6-11 și lucrarea de Masterat despre imnul *Magnificat* din Luca 1, 46-55 au fost cele mai bune ocazii de a mă iniția în legătura profundă dintre iudaism și creștinism, dintre Biblie și liturghia ortodoxă. Interesul a crescut odată

---

[1] Acest text a fost publicat în revista MIKHTAV 77 (2/2016), 27-43. Multe mulțumiri Maicii Eliane Poirot și redacției revistei pentru permisiunea de a-l retipări aici.

* Pr. Dr. Alexandru Ioniță, Cercetător Științific III, Centrul de Cercetare Ecumenică, Facultatea de Științe Socio-Umane, Universitatea Lucian Blaga din Sibiu.

cu experiența înlesnită de Părintele în timpul studiilor de Masterat, timp de o lună, pe situl arheologic *Tel Qinrot* (Kinneret Regional Project) și mai ales prin participarea la Simpozionul organizat de domnia sa cu și despre evreii mesianici la mănăstirea Sâmbăta în anul 2007. Toate acestea s-au canalizat spre lucrarea de doctorat despre interpretarea textului din Romani 9-11 în cercetarea patristică și în cea modernă, domeniu în care încă lucrez și de care încă mă bucur.

Pentru toate acestea doresc să mulțumesc aici lui Dumnezeu pentru ocazia de a-l cunoaște și a fi studentul Părintelui Profesor Vasile Mihoc, datorită căruia nu m-am putut desprinde de teologia pastorală, de studiile biblice și slujirea în Biserică.

Introducere: creștinismul ortodox, iudasimul ortodox și etica socială

În data de 3 decembrie 2015 mai mulți rabini ortodocși din toată lumea au semnat o declarație cu privire la creștinism. Acesta este un răspuns din partea rabinilor la evenimentele care au avut loc în tot anul 2015 legat de jubileul de 50 de ani de la declarația Nostra aetate[2]. Nu întâmplător, titlul declarației este „Pentru a face voia Tatălui nostru din ceruri: spre un parteneriat între evrei și creștini". Expresia „Tatăl nostru din ceruri" nu poate să nu atragă atenția creștinilor asupra legăturii cu rugăciunea „Tatăl nostru". Atât studii de specialitate[3], cât și întâlniri dintre creștini și evrei în ultimele decenii, au demonstrat că rugăciunea Tatăl nostru este în contextul ei una specific iudaică și ar putea fi recitată și de un evreu de astăzi. În orice caz, dialogul oficial iudeo-creștin a consemnat încă din primele întâlniri faptul că evreii și creștinii venerează același Dumnezeu și același Tată în ceruri. Astfel, declarația rabinică referitoare la creștinism pornește de la temeiul fundamental care leagă cele două comunități religioase.

---

[2] Trebuie menționat că toți semnatarii documentului sunt implicați mai mult sau mai puțin în dialogul iudeo-creștin Cf. J. Ahrens în Inteview online.... http://www.rp-online.de/nrw/staedte/duesseldorf/rabbiner-wollen-staerkere-annaeherung-aid-1.5623797 (văzut pe 21.07.2016).

[3] Vezi, de exemplu, Hubert Frankemölle, *Vater Unser – Awinu. Das Gebet der Juden und Christen*, Evangelische Verlagsanstalt/ Bonifatius, Leipzig, 2012.

Noutatea acestui document față de *Dabru emet* (2000) sau alte poziții exprimate oficial din partea iudaismului față de creștinism constă în faptul că aici, pentru prima oară, semnatarii documentului sunt rabini ortodocși. Inițiatorul declarației și a acțiunii care a mobilizat pe toți cei care au semnat este Jehoshua Ahrens, momentan rabin al comunității din Nürnberg. Întrebat în cadrul unui inteview despre specificul acestei declarații, Ahrens susține că „Mergem mai departe decât orice altă poziție a iudaismului față de creștinism cunoscută până acum. Noi susținem că creștinismul nu este un „cult străin" și că Iisus a ajutat la diseminarea credinței în Dumnezeul lui Israel. Solicităm un parteneriat sincer între creștini și iudaism pe baza multor concepții comune în domeniul etic." Deși Rabbi Ahrens împreună cu semnatarii declarației recunosc că nu reprezintă majoritatea iudaismului ortodox și că nu au rămas necriticați de confrații lor, mai ales din Israel[4], sunt convinși că acum este momentul în care creștinii și evreii trebuie să coopereze mai ales în domeniul etic.[5] Ei spun că „singuri nu putem face față provocărilor venite din partea lumii grobalizate și secularizate. Împreună merge mai bine. Granițele nu mai despart azi atât de mult iudaismul de creștinism, cât religiosul de secular, individualismul fără limite și sentimentul apartenenței la un grup cu o bază de valori clare."[6]

Această apropiere și colaborare nu implică vreo amestecare sau dizolvare a identității proprii, ci din contră o mai bună conștientizare a ei, de aceea nu intră în discuție forme de cult comune[7], ci doar recunoașterea valorilor reciproce profunde și indispensabile celor două religii. Întrebat

---

[4] *Rabbi Jehoshua Ahrens, Rabbi Steven Langnas & Co. und ihre Liebe zum Christentum***,** https://hamantaschen.wordpress.com/2016/01/03/rabbi-jehoshua -ahrens-rabbi-steven-langnas-co-und-ihre-liebe-zum-christentum/ *Publicat pe* 3. 01. 2016 de Miriam Woelke (văzut pe 21.07.2016).

[5] Numesc aici ultimele întâlniri ale dialogului dintre iudaism și creștinismul ortodox: „Faithfulness to Our Sources: Our Common Commitment to Peace and Justice," (Mai 27-29, 2003, Hyatt Regency Hotel, Thessaloniki); „Religious Liberty and the Relationship between Freedom and Religion" (Martie 14-15, 2007); „The World in Crisis: Ethical Challenges and Religious Perspectives" (Nov. 10-12, 2009, Athens).

[6] Același interview cu Rabbi Jehoshua Ahrens.

[7] *Ibidem*.

despre ce valori este vorba, Ahrens numește: „Aducerea lui Dumnezeu în societate, sublinierea valorii vieții, familiei, dreptății, păcii și a iubirii, în loc de ură."

Din aceste valori enumerate de Ahrens voi alege doar familia, deoarece chiar în anul acesta în România a avut loc dezbaterea publică legată de schimbarea constituției statului cu privire la definiția căsătoriei, în urma căreia Curtea Constituțională a deliberat că o căsătorie poate fi recunoscută doar între un bărbat și o femeie, iar nu între persoane de același sex, cum susțin mai multe ONG-uri care reprezintă minoritățile sexuale. Pentru a sublinia mai mult relevanța acestui subiect pentru estul Europei, amintim și faptul că în urmă cu două luni, președintele curții constituționale din Rusia, Valery Zorkin, a declarat că „prin cultivarea normelor noi legate de gen și familie, inclusiv posibilitatea căsătoriei dintre membri cu același sex, vestul contemporan pune lunea într-o catastrofă morală globală."[8]

În cele ce urmează voi analiza locurile comune din ritualul cununiei sau al mariajului în iudaism și creștinismul ortodox de rit bizantin, pentru a putea apoi trage concluzii referitoare la relevanța cercetării rădăcinilor iudaice ale ritului bizantin pentru teologia liturgică dar mai ales pentru domeniul etic subliniat de rabinii ortodocși în declarația amintită.

Ritualul mariajului în iudaism

Chiar dacă nu există nicio poruncă explicită pentru căsătorie în Scripturi, datoria mariajului este primordială pentru iudaism, devenită obligație sfântă pentru fiecare individ și pentru întreaga comunitate pe baza îndemnului din Gen 1-2, unde primilor oameni li se spune „creșteți și vă înmulțiți" și „nu este bine ca omul să fie singur". Scripturile, iar mai apoi diferintele conjuncturi istorice au făcut ca instituția căsătoriei să fie fundamentală pentru iudaism.[9] Dacă în creștinismul ortodox căsătoria este o sfântă taină, în iudaism mariajul este numit kiddushin, care înseamnă sanctificare, sfințire. Iudaismul tradițional consideră că abia în căsătorie

[8] www.interfax-religion.com, 20.05.16 (v. 19.07.2016).

[9] André Villeneuve, Nuptial symbolism, 407.

o persoană umană atinge stadiul uman ideal. În acest sens, tratatul din Talmud dedicat căsătoriei spune: „care sunt datoriile esențiale ale tatălui față de fiul său? ...să-l circumcidă, să-l învețe Tora, să-i ia o soție și să-l învețe un meșteșug." (Kiddushin 29a)[10] Bărbatul care nu are soție „trăiește fără bucurie, fără binecuvântare și fără bunătate"[11]; se spune despre el chiar că „nu este un bărbat adevărat".[12]

Dacă un cunoscător superficial al iudaismului tinde să-i reproșeze cultului iudaic că ar presupune un mod de viață patriarhal exacerbat, că femeia este întru totul supusă bărbatului și principalul ei rol este nașterea copiilor, în profunzime lucrurile nu stau așa. Găsim la învățații evrei cuvinte de genul: bărbatul trebuie „să dea întotdeauna cinstea cuvenită soției sale, pentru că binecuvântarea casei bărbatului vine numai pe baza soției sale."[13] Iar Rubenstein explică faptul că nașterea de copii nu este singulul scop al căsătoriei: „În iudaismul tradițional mariajul are două scopuri fundamentale, anume procreerea și satisfacția făcută posibilă prin relația maritală. Această satisfacție nu derivă numai din relația sexuală; compania și intimitatea, împărtășirea vieții împreună, sunt, de asemenea, o sursă de satisfacție profundă chiar în cazul dificultăților și a tragediilor vieții."[14]

Ritualul căsătoriei ne este transmis prin scrierile rabinice babiloniene de secol III (R. Yehudah din Pumbeditha; Talmud Ketuvoth 8b)[15]. Este alcătuit din două părți distincte, aproximativ corespunzătoare logodnei și căsătoriei din ritul bizantin și din practica general valabilă pentru creștinism.[16] O schiță a ritualului iudaic al căsătoriei arată astfel:

> Acasă la mireasă: punerea voalului, se semnează certificatul de căsătorie – *ketuvah;*

---

[10] Deși celibatul este străin iudiasmului tradițional, totuși există rare excepții de celibat consacrat pentru cei care s-au dedicat în mod special studierii Torei.

[11] B. Yev. 62b.

[12] B. Yebam, 63b-63a.

[13] B. Baba Metzi'a 59a.

[14] R. Rubenstein, Marriage and Family, 10.

[15] Asher Finkel, The Jewish Liturgy of Marriage, 75.

[16] Teoretic nu este absolut necesar un rabin care să oficieze slujba, dar de cele mai multe ori se pelează la un rabin.

1. *Kiddushin* = logodna, mirele oferă inelul miresei. Se gustă din primul pahar cu vin binecuvântat – sub *Huppah*, în Sinagogă sau oriunde vor mirii;
Citirea publică a certificatului de căsătorie – *ketuvah;*
2. *Nissuin*: Cele 7 binecuvântări, gustarea din al doilea pahar și spargerea paharului;
Urmează masa festivă. Sărbătorirea se prelungește 7 zile[17]

Din cadrul slujbei de logodnă, care se poate celebra și cu un an înainte de nunta propriu-zisă, subliniem faptul că mirele îi pune miresei inelul spunând: „cu acest inel ești consacrată pentru mine, după legea lui Moise și Israel." Orice căsătorie iudaică se face după Lege, iar acest lucru înseamnă mult mai mult decât respectarea unor prescripții ritualice, precum faptul că mirii și nașii trebuie să fie neapărat evrei, iar ceremonia poate să aibă loc în prezența unui *minian*, nemaivorbind de necesitatea preparării mâncării după regulile *kashrut*. Căsătoria după Lege înseamnă în primul rând întemeierea legăturii maritale pe legământul divin, dintre Dumnezeu și Israel. Această realitate este oglindită prin semnarea contractului de căsătorie (*ketuvah*) și angajamentul pe care logodnicii și-l iau înaintea lui Dumnezeu, căruia îi cer: „călăuzește-ne pe cărările dreptății și împlinește binecuvântarea fiilor lui Aaron." Numele acestui ritual este *kiddushin*, termen care provine de la *kadosh*, care înseamnă sfânt. Prin aceasta se subliniază faptul că unirea celor doi se înscrie în proccesul de sfințire a vieții, care este voia și chemarea lui Dumnezeu. Dacă logodna se face înainte de slujba căsătoriei, atunci logodnicii nu au voie să întrețină relații intime.

Ritualul căsătoriei, numit *nissuin*, este alcătuit în principal din șase binecuvântări, la care se adaugă binecuvântarea paharului cu vin (*Sheva Berakhot*). Prima binecuvântare spune: „Binecuvântat ești tu, Doamne Dumnezeul nostru, Regele universului, care ai creat totul spre slava Ta."

---

[17] Pentru cei care se căsătoresc pentru prima oară. Dacă vreun mire a mai fost căsătorit, sau sunt amândoi la a doua căsătorie, timpul sărbătoririi se scurtează la trei zile. Cf. explicațiilor la ritul mariajului iudaic folosit în România. Multe mulțumiri domnului Rabin Rafael Shaffer pentru înlesnirea accesului la acest text.

Aici observăm legătura cu tema eshatologică, vezi de exemplu *Is* 43, 7. A doua binecuvântare spune: „Binecuvântat ești tu, Doamne Dumnezeul nostru, Regele universului, care ai creat omul." A treia binecuvântare amintește de protopărinți: „Binecuvântat ești tu, Doamne Dumnezeul nostru, Regele universului, care ai creat pe Adam după chipul și asemănarea Ta și i-ai pregătit, din el, o clădire eternă." A patra binecuvântare menționează situația prezentă a exilului care afectează orice bucurie, dar continuă cu exprimarea speranței unei întoarceri în Sion și reconstruirea Templului: „...Biecuvântat ești Tu Doamne, care veselești Sionul prin copiii Tăi." – acestea fiind aluzii la imageria profetică *Is* 54, 1 și 35, 10. A cincea binecuvântare „Bucură-i pe soții care se iubesc, precum ai bucurat pe cei pe care i-ai creat în grădina Edenului, la începuturi..." A șasea binecuvântare amintește bucuria conviețuirii mirilor ca oglindire a situației ideale, eshatologice, caracterizată de pace și armonie: „Binecuvântat ești Tu, Doamne, Dumnezeul nostru, Regele Universului, care ai creat bucurie și veselie, mire și mireasă, chiuire și cântec vesel, plăcere și desfătare, dragoste și frăție, pace și prietenie. În curând, Doamne, Dumnezeul nostru, fă să se audă în orașele Iudeei și pe străzile Ierusalimului sunetul bucuriei și sunetul veseliei, vocea mirelui și vocea miresei, sunetul jubilării mirilor de la nunțile lor și cel al tinerilor de la ospățurile lor pline de cântece." – Aici observăm paralela cu *Jer* 33, 10-11. Ceremonia are loc sub un baldachin numit *Huppah*, care simbolizează cortul sau Templu sfânt, Sinaiul, sau Edenul.[18]

Am putea spune că ritualul mariajului iudaic este un răspuns al celor doi la realitatea prezenței divine și o acceptare publică a căii divine.[19] Observăm din textul binecuvântărilor că unele subliniază legătura dintre evenimentul concret al mariajului cu evenimentul arhetipal întruchipat de cuplul Adam și Eva, iar altele invocă programul eshatologic destinat noului cuplu care intră prin căsătorie în continuitatea concretă a legă-

[18] André Villeneuve, Nuptial symbolism, 408.

[19] „de veți păzi voi toate poruncile acestea, pe care vă poruncesc să le păziți, și de veți iubi pe Domnul Dumnezeul vostru, umblând în toate căile Lui și lipindu-vă de El..." (*Dt* 11, 22).

mântului divin.[20] Tot ritualul se încheie cu masa oferită timp de șapre zile, care simbolizează bucuria dineului mesianic și plenitudinea bucuriei pentru unirea celor doi. [21]

Ritualul bizantin al cununiei

Ritul bizantin al cununiei sau căsătoriei este poate cel mai bogat în elemente de origine iudacă dintre ceremoniile bisericești ortodoxe și asta în modul cel mai evident. Oricine a participat la ceremonia nunții într-o biserică ortodoxă sau greco-catolică a remarcat cel puțin repetiția ostentativă a multor nume ale personajelor principale din istoria sfântă a lui Israel și a primei părți a Sfintei Scripturi creștine. Sunt amintite celebrele cupluri, dar și alte personaje cheie din istoria sacră, în timp ce persoane căsătorite de după Iisus Hristos, din istoria creștină sau din sinaxarele cu viețile sfinților, lipsesc în mod surprinzător. Cercetători ai cultului bizantin din a doua jumătate a sec. al XX-lea au observat două caracteristici foarte relevate pentru studiul nostru, care disting ritualul bizantin al cununiei de celelate rituri creștine, mai ales de cele dezvoltate în creștinismul apusean. Astfel, Adrien Nocend OSB susține că în Răsăritul creștin sacramentul mariajului este foarte strâns legat de Vechiul Testament și nu este surprinzător că ceremoniile bizantine de logodnă și cununie sunt asemănătoare cu cele iudaice.[22] Din această situație rezultă un aspect foarte important, surprins de Paul Bradshaw despre atitudinea foarte pozitivă față de mariaj, care reiese din textele și practica nunții în rit bizantin:

> accentul principal al întregului ritual rămâne pus pe rugăciunile de binecuvântare a cuplului, care exprimă o atitudine foarte

[20] Paharul spart este interpretat ca simbolizând irevocabilitatea legământului, sau ca semn de tristețe pentru Ierusalim și situația exilului.

[21] Banchetul care încheie ceremonia legământului dintre mire și mireasă evocă sărbătoarea care a avut loc la Sinai după pecetluirea legământului dintre Dumnezeu și Israel. (*Ex* 24, 9-11) Cf. A. Villeneuve, Nuptial symbolism, 409-10.

[22] Adrien Nocend OSB, „Judaism and the Christian Liturgy of Marriage: Similarities and Differences", in:, E. Fisher (ed), *The Jewish Roots of Christian Liturgy*, Paulist Press, New York, 1990, p. 82.

> pozitivă față de mariaj ca fiind creat de Dumnezeu și se articulează foarte clar mutualitatea actului căsătoriei, ceea ce se coate în evidență și prin încoronarea amândurora, a mirelui și a miresii, și prin schimbarea inelului de la unul la altul. După cum vom vedea mai târziu, atitudinile creștinismului vestic față de natura mariajului au fost adesea destul de diferite de această viziune.[23]

Această viziune pozitivă și mai ales menționarea explicită a întregii istorii sfinte a Vechiului Testament cu privire la căsătorie fac din ritul bizantin unul din cele mai interesante domenii de cercetare din domeniul redescoperirii elementelor iudaice ale cultului creștin și a relevanței lor pentru astăzi.

În cele ce urmează voi sublinia mai ales corespondențele existente între elementele ritualului căsătoriei din iudaism și creștinismul ortodox.

Logodna și căsătoria propriu-zisă sunt două ceremonii distincte, putând fi celebrate la un interval de timp, ori împreună, cum se practică astăzi cel mai frecvent. Deja din prima serie de cereri din ectenia mare a logodnei se poate recunoaște scopul dublu al căsătoriei (procrearea și iubirea dintre soți), așa cum este exprimat și în sursele iudaice.[24]

---

[23] Vezi Paul F. Bradshaw, „Christian Marriage Rituals", in: Bradshaw, Paul F.; Hoffman, Lawrence A. (eds), *Life Cycles in Jewish and Christian Worship*, University of Notre Dame Press, 1996, p. 116. La fel și A. Nocend: „When speaking of the Christian liturgy of marriage a distinction must be made, from the fourth century on, between liturgies of the East and of the West. The distinction is extremely important because, where marriage is concerned, there is question, not only of different rites, but of differing attitudes." Cf. A. Nocend OSB, „Judaism and the Christian Liturgy of Marriage...", p. 82.

[24] „Pentru ca să dea lor fii spre moștenirea neamului, și toate cererile cele către mântuire, Domnului să ne rugăm.

Pentru ca să li se trimită lor dragoste desăvârșită, pașnică și ajutor, Domnului să ne rugăm.

Pentru ca să fie binecuvântaţi ei în deplină înţelegere şi în credinţă tare, Domnului să ne rugăm.

Pentru ca să fie păziţi ei în viaţă şi petrecere fără prihană, Domnului să ne rugăm.

Ca Domnul Dumnezeul nostru să le dăruiască lor nuntă cinstită şi viaţă neîntinată, Domnului să ne rugăm.

Dacă procrearea este menționată aici numai odată prin epresia „...fii spre moștenirea neamului", despre „dragostea desăvârșită", buna înțelegere și viața curată se menționează – cel puțin cantitativ – de mult mai multe ori. Viața conjugală nu este un remediu al păcatului desfrânării sexuale, ci dimpotrivă, unirea celor doi prin căsătorie – ceea ce implică și unirea trupească și sexualitatea – este reflectarea concretă a unirii pe care Dumnezeu a vrut-o între primii oameni, dar și între El însuși și omenire. De aceea auzim la logodnă:

> Însuţi binecuvintează logodna robilor Tăi acestora (N), și întărește cuvântul ce și-au dat. Unește-i pe ei cu sfânta unire cea de la Tine. Că Tu din început ai zidit parte bărbătească și femeiască și de la Tine se însoțește bărbatului femeie spre ajutor și spre dăinuirea neamului omenesc.[25]

Cei doi au ca bază a legământului pe care îl fac înaintea Domnului „sfânta unire" cea de la Dumnezeu, iar Dumnezeu este rugat să „întărească" promisiunea lor. În ciuda neputinței și a tendinței omenești de a schimba partenerul sau orice altceva în viață, ritualul bizantin al cununiei, ca și cel iudaic, fac legătura în mod explicit nu numai cu modelul primordial al primei perechi umane, ci și cu unirea mistică dintre Dumnezeu și poporul său. Această idee este clară deja din slujba logodnei, atunci când preotul spune:

> Doamne, Dumnezeul nostru, Cel ce dintre neamuri mai înainte Ţi-ai logodit Biserica, fecioară curată, binecuvintează logodna aceasta; unește și păzește pe robii Tăi aceștia în pace și într-un gând.[26]

Deși este vorba despre neamuri în loc de Israel și despre logodna cu Biserica în locul comunității lui Israel – idee cu rădăcini profunde în Noul Testament și în toată literatura patristică – ne interesează aici în

---

Pentru ca să fie izbăviţi ei şi noi de tot necazul, mânia şi nevoia, Domnului să ne rugăm."

[25] Prima rugăciune de la Slujba Logodnei.

[26] Rugăciunea plecării capetelor la Logodnă.

mod special simbolismul nupțial, atât de prezent în literatura profetică și cea mistică.

Logodnicii intră astfel în moștenirea și promisiunile făcute de Dumnezeu poporului lui Israel și se află împreună cu părinții lor și cu întreaga comunitate care asistă activ în continuitatea sfântă a relației dintre Dumnezeu și poporul Său: „Cel ce ai binecuvântat pe Isaac și pe Rebeca și i-ai arătat pe ei moștenitori făgăduinței Tale; Însuți binecuvintează și pe robii Tăi aceștia...".

Rânduiala cununiei, la fel ca în iudaism, conține în special rugăciuni de binecuvântare și lecturi biblice, care sunt însă mult mai lungi decât cele din cultul mozaic, dar nu fac alteva decât să dezvolte ideile prezente acolo și să adauge conotațiile creștine. Lungimea rugăciunilor și mai ales lipsa de catheză în biserici fac de multe ori ca aceste rânduieli să nu fie percepute și înțelese astăzi în adevărata lor valoare.

Prima rugăciune a cununiei spune că „din voia Ta se face însoțirea cea după Lege", iar după ce sunt pomeniți Avraam, Isaac, Iacob, Iosif, Iesei și nunta din Cana Galileii, preotul se roagă pentru miri să primească „cununa cea nevestejită a slavei". Această expresie din prima rugăciune a cununiei ne amintește de prima din cele șapte binecuvântări din ritualul iudaic, care spune, „Binecuvântat ești tu, Doamne Dumnezeul nostru, Regele universului, care ai creat totul spre slava Ta". Putem înțelege încă de aici că mirii sunt înscriși prin ceremonia căsătoriei în continuitatea istoriei sfinte a lui Israel și în același timp ei sunt proscriși pentru împărăția eshatologică a slavei lui Dumnezeu. Momentul ceremoniei nunții este într-un fel momentul majoratului spiritual, când fiul și fiica celor două familii devin responsabili pe cont propriu de viața lor și fac ei înșiși un nou legământ în fața Domnului, care pe de o parte reiterează legămintele cuplurilor anterioare din istoria sfântă, iar pe de altă parte deschide, de fapt, un drum, o cale, spre împărăția lui Dumnezeu. Dumnezeul lui Israel și al creștinilor nu este divinitatea concepută abstract, un *Deus absconditus*, a cărui intervenție în creație este inopinantă și aleatorie, ci el este Dumnezeul lui Avraam, Isaac și Iacob, Dumnezeul viu care a întreținut o relație vie cu personaje concrete și determinante pentru

istoria credinței. Această realitate este reflectată adesea în rugăciunile ritului bizantin:

> Binecuvintează-i pe dânșii, Doamne Dumnezeul nostru, precum ai binecuvântat pe Avraam și pe Sarra. Binecuvintează-i pe dânșii, Doamne Dumnezeul nostru, precum ai binecuvântat pe Isaac și pe Rebeca. Binecuvintează-i pe dânșii, Doamne Dumnezeul nostru, precum ai binecuvântat pe Iacov și pe toți patriarhii. Binecuvintează-i pe dânșii, Doamne Dumnezeul nostru, precum ai binecuvântat pe Iosif și pe Asineta. Binecuvintează-i pe dânșii, Doamne Dumnezeul nostru, precum ai binecuvântat pe Moise și pe Semfora. Binecuvintează-i pe dânșii, Doamne Dumnezeul nostru, precum ai binecuvântat pe Ioachim și pe Ana. Binecuvintează-i pe dânșii, Doamne Dumnezeul nostru, precum ai binecuvântat pe Zaharia și pe Elisabeta.[27]

Când mirilor li se așează coroanele împărătești pe creștet și li se cântă „Doamne, Dumnezeul nostru, cu mărire și cu cinste încununează-i pe dânșii", asta înseamnă că mirii sunt deja o oglindire a statutului desăvârșit al ființei umane, dar nu au ajuns încă la sfârșit, ci sunt abia la începutul acestei dinamici a iubirii, destinată conform teologiei ritului iudaic și celui bizantin să imite de fapt relația intimă dintre Dumnezeu și om, exprimată de nenumărate ori în Scripturi prin diferite forme ale simbolismului nupțial. Cununile sunt așadar un fel de bilet de intrare, sau o îndreptățire a celor doi pentru a fi candidați la împărăția lui Dumnezeu. În acest sens, preotul spune în altă rugăciune: „Primește cununile lor în împărăţia Ta, păzindu-i curaţi, fără prihană și neasupriţi în vecii vecilor."[28] Pe acest drum spre împărăția cea veșnică mirii sunt îndemnați și sunt ajutați prin rugăciunile celor prezenți și prin ajutorul constant oferit de nașii și apropiații lor din comunitatea de credință să „împlinească cu inimă curată poruncile" Domnului.[29]

---

[27] Rugăciunea a II-a.

[28] Rugăciunea a VI-a.

[29] Rugăciunea a IV-a.

Dincolo de voia celor doi, care aleg să se unească prin taina cununiei, stă voia lui Dumnezeu. Textele ritului bizantin, ca și cele ale ritului iudaic pun un accent deosebit pe această idee: nu atât voia celor doi este importantă, cât faptul că unirea lor este înrădăcinată în voia lui Dumnezeu. Cuvintele de la luarea cununilor de pe cap sunt deosebit de expresive în acest sens:

> Mărit să fii mire ca Avraam, binecuvântat să fii ca Isaac, să te înmulţeşti ca Iacov, umblând în pace şi lucrând în dreptate poruncile lui Dumnezeu. Și tu mireasă, mărită să fii ca Sarra, să te veseleşti ca Rebeca, să te înmulţeşti ca Rahela, veselindu-te cu bărbatul tău și păzind rânduielile Legii, că așa a binevoit Dumnezeu.

După acest moment preotul atrage atenția mirilor că „aţi săvârşit jurământ înaintea sfântului altar că veţi păzi legătura dragostei și a unirii între voi până la mormânt". Un astfel de cuvânt cu greu poate fi înțeles azi, când individualismul, voia proprie, egosimul, sunt de la sine înțelese. Termeni cheie precum „jurământ", „legătură a dragostei și a unirii", pot fi înțeleși cel mai bine doar prin prisma gândirii iudaice. Mă refer la importanța faptului că orice unire omenească între un bărbat și o femeie poate să dureze „până la mormânt", doar dacă cei doi recunosc pe Dumnezeu ca stăpân și creator al vieții și fac un efort deosebit pentru a păstra legătura dintre ei până la sfârșit ca oglindire a relației lui Dumnezeu cu omenirea.

Unirea dintre bărbat și femeie se dovedește a fi, conform ritualului bizantin ortodox și celui iudaic, mai degrabă un răspuns pozitiv al mirilor la dorința lui Dumnezeu de a se uni cu omul. Doar în măsura în care omul răspunde la această chemare și se străduiește să țină poruncile Domnului și legământul unirii în taina nunții, el reflectă unirea dintre om și Dumnezeu și astfel făcând, Dumnezeu promite să „vă umple pe voi de toate bunătăţile cele pământeşti și să vă învrednicească și de desfătarea bunătăţilor celor făgăduite".[30]

---

[30] Rugăciunea a VII-a.

Lecturile biblice și importanța simbolismului nupțial

În afară de *Ps* 127 cântat la începutul cununiei și alte versete din psalmi folosite în ritualul bizantin al căsătoriei, ori parafrazări din textul Torei în textele rugăciunilor de binecuvântare, slujba ortodoxă a Sfintei Taine a Cununiei conține două lecturi standard, care nu lipsesc niciodată din rânduială. Este vorba despre pericopele din *Ef* 5, 22-33 și *In* 2, 1-11. Despre această selecție de texte biblice Paul Bradshaw are o apreciere care merită privită mai îndeaproape aici. El spune că:

> interesantă este și selecția lecturilor biblice, care tinde să fie mai puțin pozitivă decât cele din Est. *Efeseni* 5, 22-33, cu imaginea lui Hristos ca model pentru mireasă este aproape universal folosită în riturile răsăritene ale cununiei, în timp ce textul este absent din uzul riturilor din vest. În loc de acesta găsim în vest pasajul din *1 Cor* 6, 15-20 cu atenționarea împotriva desfrânării. În mod similar, pericopa despre prezența lui Iisus și miracolul de la nunta din Cana (*In* 2, 1-11) nu este atât de folosit în vest cum este în răsărit, iar locul lui tinde să fie luat de către *Mt* 19, 1-6, care începe cu o întrebare adresată lui Iisus despre posibilitatea divorțului și vorbește de cuplul care devine un singur trup...[31]

Desigur că între timp programul lecturilor biblice a fost revizuit în Biserica Romano-Catolică după Conciliul Vatican II, aducând în prim plan texte cu o viziune mai pozitivă și o paletă mai largă de pericope care pot fi alese, valoroase din punct de vedere catehetic.[32] Ceea ce doresc să subliniez aici nu este diferența dintre cultul bizantin și cel latin, ci importanța pe care cultul bizantin o dă simbolismului nupțial, atât de prezent în textele liturgice și biblice ale creștinismului ortodox. Căci încă de la începuturi Biserica a valorificat simbolismul nupțial deja prezent în spiritualitatea iudaismului și mai ales în Scripturile iudaice. Profeții sunt primii care au dezvoltat acest înțeles spiritual al mariajului, punându-l în legătură

[31] Paul F. Bradshaw, „ Christian Marriage Rituals…", 116-7.

[32] A. Nocend OSB, „Judaism and the Christian Liturgy of Marriage...", 84.

directă cu legământul dintre Dumnezeu și poporul Său (Amos, Ez 40, Is 54, 60-62). Conform scrierilor Noului Testament Hristos este mirele, nu numai al Bisericii, al comunității, ci și al fiecărei persoane în parte. Parabola nunții fiului de împărat este foarte clară în acest sens (Mt 8, 11). Parabola celor 10 fecioare îl înfățișează, de asemenea, pe Hristos ca mire (Mt 25, 1-15), iar în Apocalipsă este descrisă nunta eshatologică a Mielului cu mireasa, care este comunitatea credincioșilor (21, 2, 10-17). Dar textul noutestamentar pentru această învățătură despre misterul unirii nupțiale între Hristos și Biserică reflectat în unirea maritală dintre bărbat și femeie este prin excelență cel din Ef 5, 21-32. Aici auzim:

> Bărbaţilor, iubiţi pe femeile voastre, după cum și Hristos a iubit Biserica și S-a dat pe Sine pentru ea, ca s-o sfinţească, curăţind-o cu baia apei prin cuvânt. Și ca s-o înfăţișeze Sieşi, Biserică slăvită, neavând pată sau întinăciune, ori altceva de acest fel, ci ca să fie sfântă și fără de prihană. (*Ef* 5, 5, 25-27)

Faptul că mirilor li se pune înainte relația dintre Dumnezeu și poporul Său, respectiv dintre Hristos și Biserică, are implicații mult mai profunde decât simpla corespondență între elementele cultului iudaic cu cel creștin și nu sunt o reminiscență istorică în cultul bisericesc, ci aici este vorba despre un adevărat program spiritual pe care mirii și-l însușesc odată cu săvârșirea acestei taine. Nu întâmplător, logodna, cununia, ori rugăciunile de la opta zi[33] sunt încheiate cu formula „Cel ce în Cana Galileii a arătat nunta cinstită, Hristos adevăratul Dumnezeul nostru..."[34] Convingerea că Mesia și-a început activitatea publică și a săvârșit primul „semn" în cadrul unui ospăț marital, după cum spune pericopa din evanghelia după Ioan, că Domnul a binecuvântat nunta și toate celelate trimiteri la legământul sinaitic și la ospățul eshatologic, ne conduc la concluzia că în taina căsătoriei bărbatul și femeia nu încheie un contract omenesc pentru care cer binecuvântarea divină, ci săvrâșesc un mister, care oglindește misterul unirii dintre om și Dumnezeu. Studiul recent despre simbolismul nupțial

[33] Și aici sunt corespondențe cu practica iudacă.

[34] Cana este amintită de 8 ori în slujba bizantină a cununiei.

în scrierile biblice și literatura rabinică semnat de A. Villeneuve[35] dezvăluie în detaliu fundamentul biblic și teologic al cultului mariajului în iudaism, care sunt extrem de valoroase și pentru cultul bizantin, întrucât am observat deja bogăția elementelor comune. Pornind de la cele patru momente cheie ale istoriei mântuirii după teologia iudeo-creștină (Eden, Sinai, Templul/Biserica, Eshatonul)[36], Villeneuve spune că:

> Mariajul iudaic, atât în ritualul liturgic, cât și în practică, a conservat foarte mult din structura teologică și înțelesul celor patru momente cheie ale istoriei mântuirii. Această viziune presupune că legământul nupțial nu este doar o invenție umană, ci este bazat pe un arhetip universal, transcendent, care a fost păstrat în textele sacre și memoria religioasă colectivă a religiei iudaice.[37]

Epilog: ritualul mariajului în iudaism și creștinismul ortodox – relevanța etică

Insistența lui A. Villeneuve în a sublinia faptul că ritul mariajului iudaic este pătruns de cele patru momente ale mântuirii și că unirea celor doi miri reflectă unirea divino-umană doresc să o întăresc aici cu descoperirea faptului că aceeași viziune despre mariaj este prezentă și în ritul bizantin. Amândouă riturile propun o perspectivă total diferită de cea uzuală astăzi, uneori diferită chiar de înțelegerea unor practicanți ai celor două religii, care nu iau în serios ori nu știu și nu înțeleg ce se petrece în cadrul ceremoniei. Viziunea tradițională iudeo-creștină despre căsătorie stă într-un contrast puternic cu viziunile contemporane despre iubire și

---

[35] A. Villeneuve, *Nuptial symbolism,* 2016.

[36] 1. Eden: prototipul idilic al mariajului; legământul stabilit între Dumnezeu și primii oameni este stricat prin păcatul lor; 2. Sinai: mariajul divin cu poporul lui Israel are ca scop înnoirea legământului cu creația aducerea lui în stadiul primordial; 3. Sion/Templul: cultul templului comemorează peste timp mariajul sinaitic și anticipează împlinirea lui eshatologică; 4. Eshaton: consumarea eshatologică a mariajului mistic – împlinirea ultimă a procesului de mântuire;

[37] A. Villeneuve, *Nuptial symbolism,* 411.

unirea conjugală din motivul următor: în iudaism și în creștinismul ortodox, mariajul nu se bazează pe principiul modern al egalității, ci pe cel al complementarității. Fiecare parte, bărbatul și femeia, au roluri distincte, așa cum Dumnezeu și Israel, repsectiv Hristos și Biserica – modelele prin excelență – au roluri foarte clare.

Desigur că în istoria umanității aceste două roluri au fost adesea folosite egoist. Este clar că dezvoltările umanității în modernitate au făcut mult bine pentru recunoașterea egalității de drepturi între soți și între oameni în general. Dar pericolul care paște momentan societatea umană este lipsa reperelor și dizolvarea valorilor. În cazul căsătoriei și al relațiilor sexuale, perspectiva ortodoxă iudeo-creștină propune sau menține o opțiune clară, conform căreia mariajul nu este un contract civil, biologic, sau aprobarea unei uniri trupești, ci invită mirii la o comuniune al cărei model este transcendental, divin.

Reluând declarația rabinică din decembrie 2015 despre creștinism și invitația adresează creștinilor pentru un parteneriat iudeo-creștin în domeniul etic, am putea susține că privitor la înțelegerea familiei, a sexualității și al implicațiilor etice din jurul acestor subiecte fundamentale pentru viața umană, iudaismul și creștinismul ortodox pot coaliza dând lumii o mărturie și o soluție concretă, pozitivă și divino-umană.

Bibliografie:

Ahrens, Joshua, Inteview, http://www.rp-online.de/nrw/staedte/duesseldorf/rabbiner-wollen-staerkere-annaeherung-aid-1.5623797.

Bradshaw, Paul F., „Christian Marriage Rituals", in: Bradshaw, Paul F.; Hoffman, Lawrence A. (eds), Life Cycles in Jewish and Christian Worship, University of Notre Dame Press, 1996, p. 116.

Finkel, Asher, „The Jewish Liturgy of Marriage", in: Eugene Fisher (ed), The Jewish Roots of Christian Liturgy, Paulist Press, New York, 1990, 75.

Frankemölle, Hubert, Vater Unser – Awinu. Das Gebet der Juden und Christen, Evangelische Verlagsanstalt/ Bonifatius, Leipzig, 2012.

Molitfelnic, București 1998.

Nocend, Adrien OSB, „Judaism and the Christian Liturgy of Marriage: Similarities and Differences", in:, E. Fisher (ed), The Jewish Roots of Christian Liturgy, Paulist Press, New York, 1990, p. 82.

Rubenstein, R., „Marriage and Family in Jewish Tradition", Dialogue & Alliance 9 (1/1995), p. 10.

Villeneuve, André, Nuptial symbolism in Second Temple writings, the New Testament, and Rabbinic literature. Divine marriage at key moments of salvation history, Ancient Judaism and Early Christianity 92, Brill, 2016.

Woelke, Miriam, Rabbi Jehoshua Ahrens, Rabbi Steven Langnas & Co. und ihre Liebe zum Christentum**,** https://hamantaschen.wordpress.com/2016/01/03/rabbi-jehoshua -ahrens-rabbi-steven-langnas-co-und-ihre-liebe-zum-christentum.

„Beatus vir qui in lege domini voluntas eius". Psalmul 1 – uvertură la Cartea Psalmilor

Alexandru Moldovan*

„Fericit bărbatul care se teme de Domnul;
întru poruncile Lui va voi foarte" (Ps 111, 1)

Studiul de față încearcă să surprindă și să evidențieze lucrarea cuvântului lui Dumnezeu, dar și ideea întrupării și a rodirii acestui cuvânt „viu și lucrător" (Evr 4, 12) într-un „slujitor al Cuvântului", într-un om, într-un dascăl, într-un preot, într-un model complet și desăvârșit de slujire și de viață duhovnicească: Părintele Profesor Vasile Mihoc, dascălul care și-a pus amprenta într-un mod unic și de neșters asupra visului meu de a cerceta tainele cuvântului lui Dumnezeu cuprins în Sfintele Scripturi. Pentru că a știut să-l interpreteze dar, mai ales, să-l ajute să crească și să se împlinească, îi sunt profund și mereu recunoscător!

Cartea Proverbelor lui Solomon compară cuvintele înțelepților cu pomul vieții, o metaforă care descrie în modul cel mai potrivit chipul părintelui profesor Vasile Mihoc, slujitor devotat al Cuvântului și cărturar de excepție al învățământului teologic românesc.

Preliminarii

Psalmul 1 reprezintă uvertura lirică prin care intrăm în minunatul și fascinantul univers al Psaltirii. Cântarea aceasta începe și se încheie cu prima, respectiv cu ultima literă a alfabetului ebraic, cuprinzând în sine viața omului în ansamblul ei. Fiind un imn adus Legii Domnului, Psalmul 1 este, în același timp, și o cântare adusă vieții autentice, drepte, curate, trăite potrivit legii Domnului, prezentată în cuprinsul psalmului prin

*Pr. Lect. Dr. Alexandru Moldovan, Facultatea de Teologie Ortodoxă Alba Iulia.

metafora pomului vieții. Despre pomul vieții se vorbește chiar în prima pagină a Sfintei Scripturi: „Și Domnul Dumnezeu a făcut să răsară din pământ tot soiul de pomi plăcuți la vedere și buni la mâncare, precum și pomul vieții în mijlocul raiului” (Fac 2, 9), dar el apare și în ultima pagină a Bibliei, în Cartea Apocalipsei, aflându-se în raiul către care se îndreaptă istoria mântuirii noastre: „Biruitorilor – adică celor care, asemenea Mântuitorului Hristos, vor învinge până la capăt încercările la care sunt supuși – li se va da să mănânce din pomul vieții, care este în raiul lui Dumnezeu” (Apoc 2, 7). Iată că pomul al cărui rod este dătător de viață se află și în centrul primei pagini a Psaltirii. Poetul, dramaturgul și eseistul francez Paul Claudel, în comentariul său la Cartea Psalmilor scria:

> Nu mă interesează prietenii corupți și stricați, compania oamenilor răi și dificili și nici cărțile care emană mirosul greu al necinstei și al imoralității! Prefer această carte inspirată de Duhul Sfânt și această lumină în locul întunericului nopții și în locul propunerilor care mi se fac în timpul zilei. Verdeața e susținută de ploaia de primăvară, iar pomul verde aflat în centrul compoziției imnice profetizează succesul fructelor sale. Toate celelalte sunt praf în ochi, lucruri de nimic și înșelătoare, care vor să mă inducă în eroare! Un suflu doar și totul se sfârșește.

Entuziasmul cu care Psalmul 1 a fost primit în cadrul cultului divin și în Tradiția Bisericii se datorează mai mult poziției sale sau statutului său de „prolog” sau de „uvertură” a Psaltirii[1], decât valorii sale poetice, care e, în ansamblu, destul de modestă. Bibliografia la acest psalm e foarte vastă, iar caracterul său de text „hors ligne”, solitar, singuratic și independent este atestat nu numai de faptul că e „orfan”, adică fără titlu și în afara colecției, dar și de o referire curioasă prezentă în textul occidental (Codicele D) al cărții Faptele Apostolilor. În Fapte 13, 33, în cuvântarea rostită de Sfântul Apostol Pavel la Antiohia Pisidiei, marele apostol citează versetul 7 din psalmul al doilea și zice: „așa cum este scris și în primul psalm”, în timp ce în toate celelalte manuscrise avem varianta: „așa cum este scris

[1] Sabourin, The Psalms: Their origin and meaning, 371.

în psalmul al doilea". Și în Talmudul babilonian (9b-10a) o zicere a rabinului Yehuda ben Simon ben Pazi se exprimă astfel: „Psalmul «Fericit bărbatul» și psalmul «Pentru ce s-au întărâtat neamurile?» constituie o singură pericopă sau o unitate".

Sfântul Iustin Martirul, în Prima Apologie (I, 40), citează cei doi psalmi în timpul argumentării sale, aplicându-i, potrivit hermeneuticii creștine, la Mesia, Dreptul prin excelență, contopind sau unind astfel subiectele celor două compoziții.

Este evident faptul că în primele secole ale creștinismului s-a petrecut un proces de fuziune între prologul Psaltirii (astăzi Psalmul 1) și prima și solemna compoziție psalmică (astăzi Psalmul al doilea), oferind astfel sinteza celor două perspective hermeneutice a întregii cărți, adică cea antropologic-morală a vieții drepte, curate, cumpătate (Ps 1) și cea teologic-mesianică (Ps 2). A existat un element care a favorizat acest proces: cei doi psalmi sunt „incluși" sau cuprinși, la cele două extreme, de două macarisme: „Fericit bărbatul" (Ps 1, 1) și „Fericiți toți cei ce nădăjduiesc în Domnul" (Ps 2, 12).

William H. Brownlee, presupune o contopire mai veche între cei doi psalmi, determinată de ritualul de încoronare a regelui. Astfel, Psalmul 1 era un soi de „oglindă a principelui" care dorea să devină rege, un „portret ideal" al suveranului care se pregătea pentru întronizare (Ps 100), un „manual" sau un „ghid de bună guvernare", în timp ce Psalmul al doilea reprezenta ritualul propriu-zis al încoronării. Din această perspectivă, e ușor să ne imaginăm succesul pe care acești psalmi l-au avut în mediul creștin, care i-a citit în cheie hristologică, fapt care a contribuit, bineînțeles, și la succesul lor. Pomul superb încărcat de roade este Crucea lui Hristos, semnul sau simbolul vieții și al mântuirii: „prin Cruce a venit bucurie la toată lumea". Psalmul 1 trebuie legat de taina lui Hristos, întrucât El este Bărbatul desăvârșit, Care n-a umblat și Care n-a stat niciodată în sfatul sau în adunarea necredincioșilor; n-a stat în minciună, El fiind Adevărul.

Vom analiza acum această scurtă compoziție psalmică „scrisă într-un stil xilografic, cu nuanțe de alb și negru"[2]. Prin simplitatea ei didactică

[2] Ebeling, Sui Salmi, 16.

și incoloră, această alcătuire lirică parcă vrea să țină locul unui ison, al unei linii melodice, care acompaniază întreaga colecție de rugăciuni a Psaltirii[3].

1. Aspectul literar al psalmului

Psalmul 1 a fost comparat cu un portic elegant, așezat ulterior pe o perfectă și monumentală arhitectură din marmură. Unii l-au comparat cu „tema de casă a unui școlar”[4], cu o pagină atent sau acurat elaborată, dar lipsită de originalitate, asemănătoare unei „lucrări de seminar” concepută pe marginea temei fundamentale a Iahvismului, temă exemplificată prin două programe de viață, prin două destine diferite, care-i sunt prezentate cititorului într-un paralelism antitetic.

Prima problemă la care exegeții și comentatorii biblici au căutat rezolvare, analizând această „uvertură” a Psaltirii, a fost genul său literar. În aria culturală mesopotamiană s-au găsit multe texte în care suveranul sau regele este comparat cu pomul vieții sădit de Dumnezeu Însuși lângă râul care scălda grădina Raiului (Fac 2, 9-10). Targumul babilonian identifică „pomul răsădit lângă izvoarele apelor” din versetul 3 cu pomul vieții prezent în grădina Edenului. Acest fapt i-a determinat pe unii comentatori biblici să afirme că ne aflăm înaintea unui text regal, încadrat într-un tablou mitico-ritual, căruia i s-au adăugat pe parcurs și elemente sapiențiale, înțelepciunea fiind o componentă absolut necesară a zestrei suveranului. Textul biblic ne spune despre regele Solomon că „a primit de la Dumnezeu pricepere și foarte multă înțelepciune și mărinimie ca nisipul de pe țărmul mării” și că „Înțelepciunea lui Solomon era mai multă decât a tuturor celor din vechime și mai presus decât a tuturor înțelepților Egiptului” (3 Rg 5, 9-10). Ulterior, spun exegeții, psalmul regal a fost recompus, iar regele a fost înlocuit cu omul drept și neprihănit. Oricum, simbolismul regal nu reprezintă nucleul tematic al psalmului, ci doar un suport imaginativ al puterii de creație a autorului.

---

[3] Ravasi, Il Libro dei Salmi, 71.

[4] Auvray, Le Psaume 1, în Revue Biblique 53/1946, 365-371.

Poate că aspectul cel mai evident al psalmului este cel de natură sapiențială, Psalmul 1 putând fi încadrat destul de ușor în categoria psalmilor sapiențiali numiți de comentatorii biblici „Psalmii Legii sau ai Torei", cum ar fi Psalmul 18 și Psalmul 118, psalmi care s-au născut, foarte probabil, în cercurile înțelepților, ca laude aduse revelației dumnezeiești. Nici acest aspect nu trebuie absolutizat, deoarece Psalmul 1 este destul de generic; „fericirea" exprimată chiar în primele sale cuvinte seamănă, dar nu este identică, cu „binecuvântarea" și nu e o prerogativă a literaturii sapiențiale, ci e specifică limbajului cultic, în cadrul căruia constituie un gen literar aparte, cel al „macarismului", care e mult mai vechi decât cel al fericirii sapiențiale.

Psalmul 1 prezintă o varietate de registre în care se include, fără îndoială, și cel liturgic, chiar dacă într-o formă puțin mai nuanțată. Nu trebuie să insistăm într-o anumită direcție și să forțăm încadrarea lui într-un anumit gen, câtă vreme el ne oferă o varietate de genuri. Comentatorii care scot în evidență aspectul liturgic al psalmului îl consideră un imn cântat de evrei la sărbătoarea înnoirii Legământului dintre Dumnezeu și poporul Său, Israel, celebrată la Sărbătoarea Corturilor (nu se știe cum anume: în fiecare an, sau o dată la șapte ani? Deut 31, 10). N. Quesson s-a grăbit să scrie:

> Psalmul 1 face parte din ritualul Legământului și era recitat sau cântat la Sărbătoarea Corturilor, moment în care avea loc înnoirea Legământului; Psalmul 1 reprezintă un anunț profetic al binecuvântărilor asociate fidelității, dar și al blestemelor îndreptate împotriva celor care s-ar fi dovedit infideli acestuia[5].

Însă, incertitudinea care planează în jurul existenței unei asemenea sărbători în cadrul cultului iudaic arată și mai fragilă ipoteza mai sus formulată.

Dezbaterile și controversele între exegeții și comentatorii biblici pe marginea Psalmului 1 ne determină să ne apropiem de cuprinsul său cu o anumită maleabilitate, datorată și poziției sale în cuprinsul cărții: Psalmul 1 nu poate fi încadrat și circumscris într-un *sitz im leben* precis,

[5] Quesson, Il messaggio dei salmi, 14.

pentru că el deschide acest caleidoscop de compoziții imnice. În mod cert, tonalitatea sa dominantă sau timbrul său specific este de natură sapiențială, dar aspectul său general este mult mai nuanțat. Tabloul său zugrăvit în alb (binele) și în negru (răul), cu margini bine accentuate, este influențat și de tonul didactic pe care îl are. Apelul autorului acestui psalm este simplu și depășește canoanele înțelepciunii, dar și pe cele ale profeției sau pe cele ale exortației cultuale: Psalmul 1 îl invită pe om să se decidă, fie pentru Dumnezeu, pentru Legea Sa și pentru cuvântul Său, fie împotriva Lui, deoarece condiţia fundamentală a fericirii constă în limpezimea luminoasă, în decizia fermă pentru Dumnezeu și în încrederea deplină și desăvârșită în El.

Viața noastră trebuie ancorată acolo unde „elementul vital” (Dumnezeu) îi poate oferi „nutrimentul vital” (cuvântul și Legea Sa). Nicio creatură, niciun pom, niciun om nu are în sine viața, însă noi depindem de locul în care viața noastră își are rădăcinile. Acesta este motivul pentru care psalmistul afirmă că fericirea și nefericirea omului depind de locul în care omul își ancorează sufletul și inima, pentru a se bucura de seva dătătoare de viață, așa cum face pomul cu rădăcinile sale[6]. De aceea a spus Iisus: „Eu sunt vița; voi sunteți mlădițele. Cel ce rămâne întru Mine și Eu întru el, acela aduce roadă multă, căci fără Mine nu puteți face nimic. Dacă cineva nu rămâne întru Mine, se aruncă afară ca o mlădiță și se usucă; și le adună și le aruncă în foc și ard. Dacă voi rămâneți întru Mine, și cuvintele Mele rămân întru voi; cereți orice veți vrea și vi se va da” (In 15, 5-7).

Structura literară a psalmului care deschide această „carte de rugăciuni” a Bibliei se compune din două unități sau două elemente. Tocmai această structură binară între bine și rău, între binecuvântare și blestem, structură asemănătoare celei din Lc 6, 20-26, dar mai puțin riguroasă și simetrică, reprezintă specificul acestei uverturi. Autorul psalmului a privilegiat portretul dreptului, zugrăvit în nuanțe vii, în timp ce chipul necredinciosului este creionat cu o singură trăsătură de condei. Totul se supune regulii paralelismului antitetic.

---

[6] Ebeling, Sui Salmi, 13.

Psalmistul vorbește despre „două căi", două opțiuni, două alegeri sau două posibilități, despre două destine care se află în antiteză sau în opoziție: alegerea decisivă îi aparține omului. Însă, așa cum am spus deja, accentul este pus pe prima cale: calea dreptului și pe primul portret, cel pozitiv.

Echilibrul între cele două părți nu e perfect, însă dipticul din Psalmul 1 este destul de armonios. El e susținut de o bogată constelație de simboluri, între care predomină cel spațial al celor „două căi" care, deși e definit mai clar în versetele 1 și 6, ocupă întregul fond al psalmului. Simbolul celor „două căi" este clasic în paginile Sfintei Scripturi[7]. „Calea" este un sinonim pentru „viață", pentru „atitudine", pentru „energia vitală", pentru „putere" și „dominație". Două căi se deschid în fața omului și el poate să aleagă, în deplină libertate, să-și îndrepte pașii pe una dintre ele: „Iată, Eu v-am pus înainte calea vieții și calea morții" (Ier 21, 8). Învățătura aceasta este prezentă în literatura sapiențială a Vechiului Testament: „Foc și apă ți-a pus [Domnul] dinainte: unde vei vrea, acolo-ți vei întinde mâna. În fața oamenilor sunt viața și moartea: fiecăruia i se va da ceea ce-i place" (Sir 15, 16-17) sau „Fiule, să nu te amăgească necredincioșii, nici să le faci pe voie, chiar dacă te vor ruga, zicând: Vino cu noi, fă-te cu noi tovarăș-de-drum […] Nu-ți face din ei tovarăși de drum, ci abate-ți piciorul de la cărările lor" (Pild 1, 10-11. 15). Adesea antagonismul sau opoziția dintre cele două căi este ilustrată cu ajutorul binomului „lumină-întuneric": „Căile drepților întocmai ca lumina luminează, merg înainte și lumină răspândesc până la amiază. Căile necredincioșilor însă sunt întunecate, ei nici nu știu cum se împiedică" (Pild 4, 18-19). Învățătura celor două căi este prezentă și în teologia deuteronomistă: „Iată, eu astăzi ți-am pus înainte viața și moartea, binele și răul […] Cerul și pământul le iau astăzi ca martori împotriva voastră: v-am pus în față viața și moartea, binecuvântarea și blestemul. Alege viața, ca să trăiești, tu și urmașii tăi!" (Deut 30, 15. 19). Decizia fundamentală pentru viață constă în împlinirea poruncii: „Să-L iubești pe Domnul, Dumnezeul tău, să umbli în toate căile Lui, să-I păzești poruncile și rânduielile" (Deut 30, 16), tocmai cum sugerează Psalmul 1, care pune Legea Domnului în centrul căii binelui (v. 2).

[7] Crollius, DeReK in the Psalms, 312-317.

Simbolul acesta domină un întreg paragraf din Regula comunității de la Qumran, unde aspectul juridic se conjugă cu cel eshatologic (1 QS III, 13 – IV, 26)[8]. Simbolul a fost adoptat și de cultura egipteană. O inscripție de pe mormântul marelui preot Petosiris, care a trăit între anii 380-343 î. Hr., se exprimă în acest fel: „Te voi călăuzi pe calea vieții, pe calea cea bună a celui care I se supune lui Dumnezeu. Fericit cel pe care inima îl îndreaptă pe această cale. Cel care umblă hotărât pe calea vieții și-a pus piciorul pe piatră și nu va șovăi în calea sa. Cel ce se teme de Domnul, este fericit pe pământ”.

Mântuitorul Hristos Însuși folosește metafora celor „două căi” în Predica de pe Munte: „Intrați pe poarta cea strâmtă; că largă este poarta – și lat este drumul ce duce la pieire și mulți sunt cei ce intră pe el; și strâmtă este poarta – și îngust este drumul ce duce la viață și puțini sunt cei ce îl află” (Mt 7, 13-14; Lc 13, 24; In 14, 6). În Cartea Faptele Apostolilor, „calea” prin excelență este „Evanghelia și Biserica lui Hristos” la care sunt chemați toți oamenii, fără deosebire. De fapt, Creștinismul însuși este numit „Cale”[9], în timp ce contrastul între cele „două căi” ocupă în întregime prima parte a Didahiei, care este cea mai veche operă literară creștină postbiblică ce ni s-a păstrat. Această operă a mai fost numită și „Cartea celor două căi”[10]. Învățătura aceasta a fost preluată și de Epistola lui Pseudo-Barnaba, sub influența puternică a „căii vieții” și a „căii morții” din Didahie. Această operă vorbește despre „calea luminii” și „calea întunericului”, prima păzită de îngerii lui Dumnezeu, iar cealaltă de îngerii Satanei. Cea dintâi este urmarea și practicarea învățăturii creștine. Pentru a merge pe această cale, trebuie să iubești pe Dumnezeu, să te temi de El, să-L slăvești, să fii curat la inimă și curat în Duhul[11].

O pagină foarte cunoscută din Coran, e vorba chiar de primul capitol al acestuia (în limba arabă *Surat Al-Fatiha*), se exprimă astfel:

> 1. În numele lui Allah Cel Milostiv și Îndurător […] 5. Numai pe Tine Te adorăm, numai la Tine cerem ajutor, 6. Pe calea cea

[8] Moraldi, I manoscritti di Qumran, 141-146.

[9] Fapte 9, 2; 16, 17; 18, 25-26; 19, 9; 22, 4; 24, 22.

[10] Voicu; Colda, Patrologie, 67-69.

[11] Voicu; Colda, Patrologie, 121.

> dreaptă fii-ne Călăuzitor, 7. Drumul celor cu care fost-ai Tu dăruitor, nu al celor pe care Tu Te-ai mâniat, nici al rătăciților (Sura I, 1. 5-7)[12].

Alături de simbolul celor două căi, trebuie remarcat și simbolul vegetal – cel al pomului vieții – prezent și în literatura sapiențială extrabiblică. Simbolul acesta apare într-un text din cartea profetului Ieremia: „Fericit este omul care-și pune nădejdea în Domnul, a cărui nădejde va fi în Domnul. Și va fi ca un pom înfloritor lângă ape; în straturi umede-și înfige rădăcinile și de venirea arșiței nu se teme; ramuri de umbră își are deasupră-i, de an secetos nu-i este frică și-a face roadă nu va înceta" (Ier 17, 8), dar și în cartea profetului Iezechiel: „La râu va crește fiece pom roditor, chiar pe malul lui dintr-o parte și din cealaltă; nimic în ei nu se va învechi, iar roadele lor nu se vor sfârși; pârga și-o vor da din propria lor înnoire, fiindcă apele lor vin din locașul cel sfânt; roadele lor vor fi spre mâncare, iar frunzișul lor spre sănătate" (Iez 47, 12).

Simbolul pomului vieții este pus în legătură cu simbolismul cosmic al apei. El apare deja în cunoscuta operă intitulată „Învățăturile lui Amen-em-ope"[13], un text egiptean intrat parțial în Sfânta Scriptură în Cartea Pildelor lui Solomon (22, 17-24, 22), ajuns la noi într-o ediție de secol VI î. Hr., însă în mod cert mult mai vechi. În acest text cu caracter sapiențial, omul pătimaș este comparat cu un pom care crește în loc deschis, pustiu și uscat, care e tăiat și folosit ca lemn de foc: „flacăra sau para focului este giulgiul său de îngropare", în timp ce omul înțelept și virtuos, meditativ, care știe să-și păzească gura și limba, este comparat cu „un pom

---

[12] Coranul, Sura Al-Fatiha, 1. 5-7, 19.

[13] La timpul potrivit s-a ridicat în Egipt un învățător numit de mulți „fiul omului", iar de alții „Amen-em-ope". Acest profet a sporit în cunoaștere și în înțelegere până la statura celui care știa să-l deosebească pe cel drept de cel păcătos, i-a învățat pe oameni că păcatele lor vor fi pedepsite și le-a vestit mântuirea printr-un apel la zeitatea solară. Învățăturile acestui profet înțelept au fost traduse și în limba evreiască și au fost considerate „scriere sacră" cu mult timp înainte ca Vechiul Testament să fie scris. Învățăturile lui, traduse în ebraică, au influențat filozofia cărții Pildelor lui Solomon. Traduse apoi în limba greacă, au pătruns în filozofia religioasă elenistică. Filozoful Filon din Alexandria avea o copie a acestei opere. Cf. Dicționar biblic, 395.

care crește într-o grădină, înflorește, rodește și prosperă spre desfătarea stăpânului său” (VI, 1-12)[14].

Pentru Sfânta Scriptură, dreptul este ca un arbore viguros care participă la viața lui Dumnezeu. Apa cea vie este simbolul lui Dumnezeu – simbolul Duhului Sfânt – textul evocat mai sus, din Iezechiel 47, 12, vorbește despre o apă care izvorăște chiar din Sfântul Locaș, iar Psalmul 91 afirmă că „Dreptul ca finicul va înflori și ca cedrul cel din Liban se va înmulți. Răsădiți fiind în casa Domnului, în curțile Dumnezeului nostru vor înflori” (v. 12-13).

Pomul este, așadar, simbolul dreptului în Vechiul Testament, dar și simbolul Torei. Simbolul pomului vieții indică eternitatea sau viața veșnică. Triumful sau biruința dreptului este și triumful Domnului, al Celui Preaînalt. În Cartea Înțelepciunii lui Isus, fiul lui Sirah, după ce a identificat înțelepciunea cu Tora, autorul o descrie ca pe o grădină minunată și luxuriantă plină de arbori exotici și mediteraneeni, irigată de o rețea densă de canale de apă (Sir 24, 12-17. 28-29). Tora sau Legea Domnului devine, astfel, limfa vitală care alimentează și dă vigoare dreptului care, fiind legat de această sursă vitală „chiar și la bătrânețe se va înmulți și va rodi” (Ps 91, 14).

Simbolul acesta apare și în manuscrisele de la Qumran. În Imnul VIII sunt scrise aceste cuvinte:

> Ai sădit o plantație de chiparoși, ulmi și merișori, pentru slava Ta: pomi de viață, lângă un izvor tainic, ascunși între toți arborii acvatici, cu scopul de a face să răsară un vlăstar pentru plantația veșnică, de a-și face rădăcini, înainte să înmugurească și care să-și alungească rădăcinile către curentul de apă; trunchiul lor va avea acces la apa cea vie și va fi părtaș la izvorul cel veșnic” (1 QH VIII, 5-8).

Simbolismul pomului apare și în paginile Coranului:

> Nu vezi ce pildă a dat Allah pentru cuvântul cel bun? El este ca un pom bun, cu rădăcina neclintită și cu ramuri [ce se înalță] în cer! El dă fructe tot timpul – cu voia Domnului său […] Iar

[14] Donadoni, La letteratura egizia, 247-248.

> pilda unui cuvânt rău este ca un pom rău care a fost smuls de pe fața pământului și care nu mai are pic de statornicie"[15] (Sura XIV, 24-25).

Mântuitorul Hristos Însuși a comparat Împărăția cerurilor cu grăuntele de muștar care, deși este cea mai mică între semințe, el crește mare și se face pom (Mt 13, 31-32); pe cei drepți și pe cei păcătoși i-a comparat cu pomul cel bun și cu pomul cel rău; comuniunea cu El a descris-o prin imaginea viței și a mlădițelor (In 15, 1-8), iar Apostolul Pavel l-a descris pe Israel și Biserica lui Hristos ca pe un măslin și altoiul său (Rm 11, 16-24), invitându-i pe creștinii din vremea sa să fie „înrădăcinați în Hristos" (Col 2, 7; Ef 3, 17) și să dea „roadele Duhului" (Gal 5, 22)[16].

Simbolismului vegetal al psalmului îi putem asocia și simbolismul agricol și negativ al plevei. Pomului sau arborelui viguros, verde și sănătos i se opune vacuitatea plevei, uscată, ușoară și inconsistentă. O îndelungată tradiție biblică compară răutatea cu această realitate inutilă și inconsistentă[17].

Dreptul Iov folosește aceeași imagine în polemica sa cu teologia acestui psalm, pentru a nega faptul că răufăcătorii „devin – din pricina răutății lor – ca o pleavă de vânturi vânturată, ca pulberea-n furtună: vârtej în spulberare" (Iov 21, 18). Metafora aceasta apare și într-o pagină celebră a cântului al V-lea al Iliadei[18], iar la evangheliștii sinoptici în vestirea profetică a judecății pe care o va opera Hristos făcută de Înaintemergătorul Său: înaintea lui Hristos se decide cine stă și cine cade, cine e pom bun și cine e pom rău, cine e grâu bun sau pleavă pe care o spulberă vântul: „Cel care vine după mine are în mână lopata cu care desparte grâul de pleavă și securea cu care stă la rădăcina pomilor fără rod" (Mt 3, 12; Lc 3, 17).

Înainte de a aborda exegeza psalmului, cu cele două tablouri ale sale: chipul sau portretul dreptului și al căii sale și portretul necredinciosului, vom menționa alte câteva paradigme simbolice. În versetul 5 apare

---

[15] Coranul, Sura Ibrahim, 14. 24-26, 180.

[16] Ravasi, Il Libro dei Salmi, 77.

[17] Ps 17, 46; 34, 5; 82, 13-14; Amos 9, 9; Osea 13, 3; Isaia 17, 13; 29, 5.

[18] Homer, Iliada, Cântul al V-lea, 490, 96.

simbolismul juridic prin imaginea judecății, însă Psalmul 1 oferă o serie interesantă de paradigme simbolice foarte variate. *Simbolismul cosmic*: aerul, vântul, pământul, praful, apa sau grâul. Pământul, cu toate ale sale, reprezintă universul omului; e semn de stabilitate, iar pomul a cărui rădăcină s-a înfipt bine în pământ lângă izvoarele apelor reprezintă imaginea fecundității, a rodniciei și a dreptății. Răutatea e volatilă, inconsistentă, nestatornică, instabilă ca praful sau ca pleava pe care le spulberă vântul, seacă, uscată și sterilă.

Cititorul atent surprinde în cuprinsul Psalmului 1 și *simbolul temporal*: avem un timp liniar, care este cel al coacerii fructelor (v. 3), un timp care crește progresiv și se încheie în anotimpul roadelor și al recoltei. Există apoi timpul ciclic, continuu și încheiat în el însuși, simbolizat în text prin expresia „ziua și noaptea” (v. 2). Avem, așadar, un timp ciclic și liniar în același timp: este cel al anotimpurilor și al culesului roadelor, un timp care se reeditează în fiecare an și care anual are o finalitate (v. 3). Dreptul este asociat meditației la Legea Domnului, un gest răsplătit de Domnul printr-un rod bogat și printr-o finalitate fericită. Păcătosul, în schimb, e încredințat unei rotiri în gol sau unei răsuciri sterile și sfârșește în sită și în împrăștiere sau în risipire.

Psalmul 1 ne oferă și un *simbolism calitativ* evident: dreptul e un ins solitar, singuratic și izolat, el poate fi marginalizat, poate fi dat la o parte, poate fi un nonconformist, el are convingeri proprii, în timp ce necredinciosul este reprezentat de masă; necredincioșii se strâng în adunări, în grupuri de interese, în formații și organizații. Însă, la sfârșit, cel rău și necredincios va fi aruncat într-o singurătate teribilă, greu de suportat, neavând curajul „să se ridice” în adunare, adică să stea în picioare, pe verticală, demn și să zică ceva în apărarea sa.

În cuprinsul psalmului nostru e evident și *simbolismul dinamic* care sugerează mișcări și poziții. Avem în versetul 1 secvența progresivă a trei verbe de mișcare: „a umbla”, „a sta” și „a ședea”, care indică trei faze ale unui proces dinamic: mersul, călătoria și sosirea. La celălalt pol se află necredinciosul asociat cu mișcarea haotică a vântului și cu pieirea.

Psalmul 1 reprezintă o meditație asupra opțiunilor noastre existențiale. Citindu-l, recitindu-l și meditând asupra lui în fiecare zi, vom vedea înain-

tea ochilor sufletului nostru conturându-se întregul scenariu al existenței noastre umane: pământul e prezent în tabloul psalmului, apa, vântul, pentru a indica spațiul; ziua și noaptea, anotimpurile, pentru a indica timpul; plantația, procesul de coacere sau de maturizare al fructelor, frunzele și pleava, pentru a indica manifestările vieții. Interesul autorului se mută apoi pe *simbolul drumului* și al *călătoriei*, care indică opțiunea liberă a omului și progresivitatea sau creșterea, deoarece pe un drum putem să mergem sau putem să nu mergem, putem înainta sau putem stagna; e exclusiv alegerea și decizia noastră.

Cuvântul inspirat al psalmistului îl numește „fericit" pe omul care îl caută pe Dumnezeu, pe omul care cugetă la Legea Lui, pe omul care Îl ia pe Dumnezeu ca temelie sigură a vieții sale, pe omul care aduce rod întru Domnul. Și-atunci, mai putem noi, cei din legea harului, să ne întrebăm „ce e fericirea și unde o putem afla?".

2. Psalmul 1 – Primul portret: dreptul și calea sa (v. 1-3)

La fel ca în Predica de pe Munte a Mântuitorului, comportamentul dreptului este pus sub semnul unei binecuvântări, chiar dacă în acest caz tonul e mai degrabă sapiențial și mai puțin profetic: „Fericit bărbatul care se teme de Domnul; întru poruncile Lui va voi foarte" (Ps 111, 1). În loc să îndemne, așa cum au făcut profeții, în loc să binecuvânteze, așa cum o făceau preoții, psalmistul îi vestește bucurie celui care se abandonează, plin de încredere, în brațele Domnului: „Fericit este bărbatul al cărui ajutor este de la Tine, Doamne; suișuri în inima sa a pus […] Doamne al puterilor, fericit este omul care nădăjduiește întru Tine" (Ps 83, 6. 13).

Fericirea omului nu se naște dintr-o împlinire formalistă a prescripțiilor morale, ci din iubirea pe care Dumnezeu i-o arată omului și din răspunsul de iubire pe care omul îl dă Creatorului său. Propunerea psalmistului e o invitație la bucurie. Blaise Pascal a scris: „Nimeni nu e fericit, nici rațional, nici virtuos, nici binevoitor, așa cum e creștinul autentic"[19]. Așa stau lucrurile într-o religiozitate autentică și genuină.

[19] Pascal, Pensieri, Opuscoli, Lettere, 696.

Calea dreptului este prezentată mai întâi într-un sens negativ: „Fericit bărbatul, care n-a umblat în sfatul necredincioșilor și în calea păcătoșilor nu a stat și pe scaunul hulitorilor nu a șezut” (v. 1). Sunt trei atitudini fundamentale[20] care se opun progresiv unor chipuri ale răutății. Psalmistul ne prezintă o adevărată „teologie a ispitei sau a ispitirii”, dezvoltată deja din timpul Exodului, o tendință „separatistă” care nu e încă una de tip fariseic, însă care are ca scop împiedicarea credinciosului de a se amesteca cu necredincioșii și cu cei nedrepți: „Nu iubiți lumea, nici pe cele ce sunt în lume. Dacă cineva iubește lumea, iubirea Tatălui nu este în el; pentru că tot ceea ce este în lume – pofta trupului și pofta ochilor și trufia vieții – nu sunt de la Tatăl, ci din lume sunt. Și lumea trece, și pofta ei; dar cel ce face voia lui Dumnezeu rămâne în veac” (1 In 2, 15-17; 1 Cor 5, 9-13; 6, 14-20).

Omul credincios își asumă riscul de a fi considerat un excentric, un ciudat, un ins izolat, retras la marginea societății, unul plasat într-o minoritate. Tentația cameleonică de a imita lumea și mediul înconjurător, comportamentul general al societății și de a îmbrățișa opinia majorității este foarte puternică. Omul, în general, este versatil, nestatornic și schimbător. Trei sunt termenii prin care autorul definește mediul păcătos. Primul termen este mai general „necredinciosul” sau „necredincioșii”. Al doilea e „păcătosul” sau „păcătoșii”, cel sau cei a căror viață, aparent glorioasă, în realitate e falimentară! În sfârșit, ultimul termen este tradus cu „hulitor” sau „hulitori”, „batjocoritor” sau „zeflemitor”. Aceștia sunt ironicii, persiflanții, calomniatorii, zurbagii, gâlcevitorii, palavragii, flecarii și guralivii. Aici nu e vorba de omul care exprimă o critică, fie ea și aspră, caustică, tăioasă sau usturătoare, împotriva puterii, deoarece în acest fel s-au comportat și profeții biblici (Am 5, 1-2; Is 1, 10-17). Cuvântul are o

---

[20] „Psalmistul ne propune, deci, trei fapte care merită să fie păzite: să nu umblăm în sfatul necredincioșilor, să nu stăm pe calea păcătoșilor și să nu ședem pe scaunele ciumaților. Urmând firii lucrurilor, Psalmistul a pus rânduială și spuselor lui. Mai întâi ne sfătuim, apoi reținem cele ce ne-am sfătuit și în sfârșit rămânem la cele sfătuite. Așadar, înainte de toate vrednică de fericire este curăția gândirii noastre, pentru că sfatul pe care-l facem în inima noastră este rădăcina faptelor pe care le săvârșim cu trupul”. Sfântul Vasile cel Mare, Tâlcuire duhovnicească la Psalmi, 17.

nuanță teologică: e vorba de cel care Îl batjocorește până și pe Dumnezeu și pe cele mai sfinte, glumind pe seama interesului Său față de lume și față de omul pe care l-a creat (Ps 13 și Is 5, 19)[21].

Aici este și o altă nuanță care trebuie subliniată. În Pilde 22, 10 se vorbește despre „zurbagii" sau despre „flecarii" care provoacă gâlceavă și certuri în adunări. În Isaia 29, 20 sunt pomeniți cei care-i fac pe oameni să păcătuiască prin vorbe sau prin cuvânt, adică defăimătorii; defăimătorul distruge viața socială și creează haos și ură între oameni.

Separarea sau îndepărtarea de toți aceștia este recitată în textul psalmului cu ajutorul a trei verbe aflate într-un evident progres. Primul verb este „a umbla" sau „a merge" (cel drept nu umblă cu cei păcătoși). Verbului „a umbla" îi urmează verbul „a se opri" sau „a sta drept în picioare" în ascultare; și, în sfârșit, un verb care indică consimțământul pasiv, verbul „a ședea", „a lua loc", „a se așeza", dar care are și sensul de conivență, complicitate, acord la faptele păcătoșilor.

Cele trei verbe au, la rândul lor, trei indicații locale. Verbul „a merge" sau „a umbla" de la început este acompaniat de un cuvânt care indică, în primul rând, „proiectul", „sfatul" sau „directiva". Psalmistul exclude, de la bun început, orice potrivire de idei, de păreri, orice înțelegere, orice acord, orice corespondență sau conformitate ideologică între cel drept și cel păcătos, ca în expresia: „și umblând în sfaturile lor" din 2 Paralipomena 22, 5.

Celui de-al doilea verb „a sta" sau „a se opri" îi este asociată „calea păcătoșilor" (este singura dată când apare această expresie în Cartea Psalmilor). În Cartea Pildelor lui Solomon, chiar în primul capitol, necredincioșii vor să-l ademenească pe cel nepriceput și să-l atragă pe calea lor: „Vino cu noi, fă-te cu noi tovarăș de drum!" (Pild 1, 11a). Cuvântul „cale" (*derek*) are foarte multe sensuri și poate indica o alegere de viață sau un anumit comportament: fericit este cel care nu se oprește pe calea păcatului sau a păcătoșilor. Noi știm că nu există om care să fie viu și să nu greșească sau să nu păcătuiască; păcatul este o posibilitate pentru fiecare dintre noi; important este să nu ne oprim pașii pe această

[21] Ravasi, Il Libro dei Salmi, 80.

cale sau să nu zăbovim pe ea; să nu „alergăm pe căile pierzării”. Cuvintele psalmului îl fericesc pe cel care nu persevereză în păcat și pe cel care nu zăbovește în starea de păcătoșenie.

În sfârșit, urmează verbul „a ședea”, a te așeza confortabil, pe scaunul hulitorilor (Ps 106, 32). Indiciul spațial final este „clubul”, „înregimentarea” sau „înrolarea” deplină și definitivă în obiceiurile și în mentalitatea lor. Versiunea Vulgatei are varianta: „cathedra pestilentiae”, expresie tradusă prin „scaunul nesuferiților”, „al respingătorilor” sau „al dezgustătorilor”. Expresia este preluată într-un pasaj celebru al tragediei lui Jean Racine intitulată „Atalia”, operă care tratează un episod biblic petrecut între granițele Regatului Iuda: „Voi, nefericiților, ați șezut în cloaca nesuferiților” (v. 1016)[22].

Măsura autenticității omului credincios e dată de forța explozivă a capacității sale de a fi pricină de scandal, fapt care-i determină pe cei nelegiuiți și pe cei păcătoși să zică:

> Pe omul drept să-l prindem în cursă, căci ne încurcă și ni se împotrivește în ceea ce voim să facem și ne învinovățește cum că am fi împotriva legii și că am păcătuit împotriva bunei creșteri […] El nu-i decât osândă a gândurilor noastre și greu ne vine numai când ne uităm la el; căci felul său de viață nu-i ca al celorlalți, cărările lui toate nu sunt ce par a fi. În ochii lui, noi suntem ca fierul ruginit, de calea noastră fuge, de parcă ar fi spurcată (Sol 2, 12. 14-16a).

Acum, descrierii negative i se opune, în sens pozitiv, „calea dreptului”. Aceasta se caracterizează prin aderarea omului la legea lui Dumnezeu, la cuvântul Său, la Torah, care nu e, nici pe departe, o stare sau o situație apăsătoare, niște legi sau prescripții care i se pun acestuia în cârcă, ci descoperirea adevărului, căreia îi răspunde, în mod liber, atitudinea omului. În versetul doi al psalmului cuvântul „lege” sau expresia „legea Domnului” este scrisă de două ori, ca și cum autorul ar fi dorit să sublinieze centralitatea acesteia în viața omului credincios. Textul psalmului ne prezintă

[22] „Vous, malheureux, assis dans la chaire empestée”.

o celebrare viscerală, o atitudine profundă, nu una superficială! Această emoție, care se resimte în viscerele omului, este vecină cu sentimentul fricii de Domnul care i se cere slujitorului în actul liturgic, sentiment pomenit în Psalmul al doilea în cuvintele: „Slujiți Domnului cu frică și vă bucurați de El cu cutremur" (Ps 2, 11).

Sunt doi termeni în textul Psalmului 1 care exprimă această atitudine a omului credincios față de cuvântul lui Dumnezeu. Primul cuvânt este „bucurie", „plăcere", „deliciu" sau „desfătare"; o bucurie care înseamnă angajare sau angajament pe calea cea dreaptă, „proiect" sau „normă de viață".

Prin urmare, bucuria unei astfel de vieți nu-și are rădăcinile în liniștea unei conștiințe legaliste, care e mulțumită că a plătit tributul (contribuția anuală) lui Dumnezeu, așa cum l-a plătit pe cel al Cezarului în viața civilă, ci înseamnă efectiv bucuria vieții cu Dumnezeu (bucuria de a sta și de a fi lângă Dumnezeu și cu Dumnezeu în fiecare moment al vieții tale!). Psalmul acesta cântă fericirea vieții cu Dumnezeu; fericirea sau bucuria comuniunii personale cu Dumnezeu, adeziunea sau aderarea noastră totală și deplină, fără regrete, voinței lui Dumnezeu care devine, astfel, hrana noastră cotidiană: „Mâncarea Mea – a spus Mântuitorul Hristos ucenicilor Săi – este să fac voia Celui ce M-a și să-I împlinesc lucrarea" (In 4, 34), iar în alt loc a zis: „Fericiți sunt cei ce ascultă cuvântul lui Dumnezeu și-l păzesc" (Lc 11, 28)[23].

Cuvintele Psalmului 18, 8-10 pot să exprime această plăcută și dătătoare de pace bucurie de a-L simți pe Dumnezeu aproape în viața ta, prezent în cuvântul Său, prezent în chip real în Sfânta Cuminecătură:

> Legea Domnului e fără prihană, întoarce sufletele (din calea păcatului la izvorul vieții); mărturia Domnului e credincioasă (nu amăgește și nu dezamăgește pe nimeni), înțelepțește pruncii; Judecățile (sau Poruncile) Domnului sunt drepte; ele veselesc inima; porunca Domnului e strălucitoare; ea luminează ochii. Frica de Domnul este curată, rămâne în veacul veacului. Judecățile Domnului sunt adevărate, îndreptățite toate.

[23] Ravasi, Il Libro dei Salmi, 81.

Mult mai curios și mai surprinzător este al doilea termen legat de Torah sau de Legea Domnului. Verbul „hagah” este atestat ca „verbum dicendi” în limba ugaritică, limbă în care, foarte probabil, însemna „a număra cu voce joasă”. În Vechiul Testament verbul acesta este folosit pentru porumbița care gângurește (Is 38, 14), dar și pentru leul care răcnește (Is 31, 4). Pentru ființele umane, verbul „hagah” indică acțiunea de „a murmura” legată de activitatea intelectuală: „De mi-am adus aminte de Tine în așternutul meu, în dimineți voi cugeta la Tine” (Ps 62, 6) sau „la toate lucrurile Tale voi cugeta și la faptele Tale voi gândi” (Ps 76, 12). Însă, textul din Iosua 1, 8 este cel mai grăitor în acest sens: „Iar cartea acestei legi să nu lipsească, ci întru ea să cugeți ziua și noaptea, pentru ca tu să înțelegi cum anume să faci toate lucrurile care sunt scrise [în ea]; atunci vei păși drept și-ți vei face căile ușoare și atunci vei fi înțelept”.

Portretul dreptului este, în sfârșit, luminat de metafora pomului sădit lângă izvoarele apelor, preluată din Ieremia 17, 7-8 și citită în cheie eshatologică în Targum. Unii comentatori biblici sunt de părere că versetul 3 ar trebui suprimat sau șters din textul psalmului, însă fără să aibă argumente solide. Din contră, cele două imagini: cea a pomului și cea a prafului sau a plevei pe care le spulberă vântul stau bine una lângă cealaltă.

Mult mai dificil de interpretat sunt cuvintele din finalul versetului „toate câte vor face vor spori”, o precizare abstractă, nu figurată, fără paralelă în Cartea Psalmilor, orientată înspre doctrina retribuției divine. Am pomenit deja metafora vegetală centrală – cea a pomului sau a arborelui vieții – putem acum să evidențiem câteva detalii. În primul rând, pomul sau arborele se opune arbustului, dar și ierbii efemere; pomul reprezintă simbolul vigorii, al stabilității și al durabilității; el își înfige rădăcinile adânc într-un loc irigat (lângă izvoarele apelor) „peleg” (de la cuvântul „palgu”, din limba akkadiană, înseamnă canal de apă). În Mesopotamia exista un sistem de irigație foarte dezvoltat din cauza secetei care se instala în țară din aprilie până în noiembrie.

Imaginea aceasta apare destul de frecvent în paginile Sfintei Scripturi (Iez 17, 5; 19, 10; Ps 91, 12-14) și sugerează vitalitatea. Pomul stepei, firav, uscat și plăpând, cu tulpină cenușie, era folosit adesea ca lemn de foc, în

schimb, pomii cei roditori aveau limfă, aveau vegetație (coroană) bogată și fructe din belșug, acesta nefiind niciodată folosit ca lemn de foc[24].

Bărbatul sau omul care n-a umblat în sfatul necredincioșilor, care n-a stat pe calea păcătoșilor și care n-a șezut pe scaunul hulitorilor, al blasfematorilor, este asemenea unui pom sădit lângă izvoarele apelor. Obiceiul agricultorilor de a transplanta din pepinieră în locul destinat culturii devine semn al experienței celui drept care este introdus în curentul vital al comunității sfinte, de la care primește cuvântul Domnului și iubirea[25]. Pomul își oferă roadele sale „la vremea sa" și „în anotimpul potrivit", fără să rodească prematur un rod care se usucă repede și fără o maturizare frenetică: „La râu va crește fiece pom roditor, chiar pe malul lui dintr-o parte și din cealaltă; nimic în ei nu se va învechi, iar roadele lor nu se vor sfârși; pârga și-o vor da din propria lor înnoire, fiindcă apele lor vin din locașul cel sfânt; roadele lor vor fi spre mâncare, iar frunzișul lor spre sănătate" (Iez 47, 12). Omul credincios rodește „la timpul" sau „la vremea potrivită", voită și hotărâtă de Dumnezeu, trăind o existență reglată în totalitate de ritmul propus de Creator. Frunzișul său este bogat și înverzit întotdeauna: dreptul are o vitalitate indestructibilă, care continuă și în perioada de criză, de secetă, de încercare, de ariditate și de uscăciune, așa cum e bătrânețea:

> Dreptul ca finicul va înflori și ca cedrul cel din Liban se va înmulți. Răsădiți fiind în casa Domnului, în curțile casei Dumnezeului nostru vor înflori. Încă întru bătrânețe unse se vor înmulți și bine viețuind vor fi, ca să vestească [tuturor următorul lucru]: că drept este Domnul Dumnezeul nostru și nu este nedreptate întru Dânsul (Ps 91, 12-15).

Optimismul care caracterizează portretul dreptului, care ignoră, parcă intenționat, anxietatea și obscuritatea Psalmului 72, și pe cel al Dreptului Iov, se află pe linia doctrinei retribuției divine, doctrină care va ocupa un loc generos în cadrul înțelepciunii tradiționale iudaice.

---

[24] Ravasi, Il Libro dei Salmi, 82-83.

[25] Edmund Jacob, Immortaliy, în Interpreter's Dictionary of the Bible, 688-690.

Versetul trei spune despre cel drept acest lucru: „toate câte va face vor spori”[26], cuvinte care reprezintă sigla finală a acestui poem al fericirii omului drept care săvârșește binele. Dincolo de un anumit eudemonism, specific teoriei retribuției divine, primele trei versete ale psalmului celebrează o credință curajoasă, care e optimistă și senină în pofida tuturor evidențelor potrivnice; o credință care e trăită cu convingerea neclintită și neabătută, dârză și consecventă că legile vieții creștine și duhovnicești trebuie să fie aceleași cu cele dorite și rânduite de Dumnezeu.

3. Al doilea portret: păcătosul și calea sa (v. 4-6)

Al doilea tablou al dipticului este deschis cu ajutorul unui simbol pe care l-am analizat deja, cel al plevei, simbol aflat într-un paralelism antitetic cu simbolul arborelui sau al pomului verde și viguros. Acest simbol este precedat de o negație categorică, de un „Nu” explicit, îndreptat, parcă, împotriva necredincioșilor, un „Nu” care a fost scris de două ori în Septuaginta: „Nu sunt așa necredincioșii, nu sunt așa!”, probabil pentru faptul că traducătorii ei au observat „fractura” din primul vers al psalmului căruia îi lipsește verbul. Aceeași versiune greacă a Vechiului Testament extinde imaginea împrăștierii „pe toată fața pământului”. Vântul năvalnic, aprig și violent care străbate tabloul descris în versetul 4 este semnul mâniei implacabile a Judecătorului suprem, a Stăpânului absolut al istoriei, care-l abandonează pe cel păcătos vârtejului și vijeliei.

Se deschide, astfel, afirmația negativă din versetul 5 încadrată într-o atmosferă judiciară și care, tocmai din acest motiv, a fost supusă unor interpretări divergente. Totul gravitează în jurul verbului „qûm” al cărui sens este acela de a te ridica în picioare într-un proces pentru a-ți apăra cauza. Unii exegeți cred că termenul acesta face aluzie la actul excomunicării sociale și cultuale: păcătoșii nu vor putea lua parte la viața comunității[27]. Alții văd în acest termen o aluzie la o perspectivă eshatologică: păcătoșii

[26] Traducerea literală ar fi: „duce la împlinire toate faptele sale”. Unii exegeți spun că subiectul subînțeles în acest text ar fi Dumnezeu sau Mântuitorul Hristos.

[27] P. Auvray, Le Psaume 1. Notes de grammaire et d'exégèse, în Revue Biblique 53/1946, 365-371.

nu vor avea niciun cuvânt de dezvinovățire, în sensul că nu se vor putea ridica la judecata finală să spună ceva în apărarea lor și vor fi excluși definitiv din comunitatea drepților (Mal 3, 1-4; Is 33, 14-16; Dan 7, 22; Sol 3, 7). Psalmistul, depășind datele teologiei tradiționale, prevestește învățătura eshatologică prezentată în Cartea Înțelepciunii lui Solomon capitolul 5[28]. Mai mult, Septuaginta și Vulgata au făcut un pas înainte în această direcție de interpretare, depășind modul de exprimare sau tonul textului original. Aplicând verbului „qûm" un sens ignorat de Vechiul Testament și de literatura de la Qumran, autorii Septuagintei au tradus astfel: „Cei răi (păcătoșii) nu vor învia în ziua cea de apoi". Părinții Bisericii au preluat sensul termenului din Septuaginta și au spus că textul Psalmului 1 face trimitere, în mod indirect, la învierea drepților, o învățătură care a apărut târziu în teologia Vechiului Testament (Dan 12, 2; 2 Mac 7, 9. 11. 14. 23. 29. 36), negând, în același timp, învierea păcătoșilor, o doctrină care a apărut foarte aproape de epoca Noului Testament, prin *Psalmii lui Solomon* (3, 10. 12), operă datată între anii 63 și 30 î. Hr.

Revenind la cuvintele Psalmului 1, credem că psalmistul face aluzie în mod simplu la judecata pe care Domnul Dumnezeu o va pronunța la sfârșitul veacurilor, un act învăluit în mister, deja prezent și operant în învelișul tulbure al evenimentelor care se petrec pe scena istoriei. Potrivit învățăturii creștine, această judecată va fi pecetluită de cuvântul lui Hristos la Judecata Universală, însă judecata este deja în act prin atitudinea pe care oamenii o adoptă față de cuvântul lui Hristos: „Iar judecata, aceasta este: că Lumina a venit în lume și oamenii au iubit mai mult întunericul decât Lumina, fiindcă faptele lor erau rele" (In 3, 19). Credința noastră este „eshatologică" și „istorică" în același timp; credința într-o dreptate ultimă pe care o va opera Stăpânul absolut al istoriei, o judecată care este deja în act și operează între oameni.

Tabloul dedicat păcătosului sau necredinciosului se încheie cu o afirmație concluzivă: „Că știe Domnul calea drepților, iar calea necredincioșilor va pieri" (v. 6), care sintetizează dialectica celor două căi și care justifică enunțul versetului 5: „De aceea nu se vor ridica necredincioșii

[28] Ravasi, Il Libro dei Salmi, 84.

la judecată, nici păcătoșii în sfatul drepților”. Contrastul dintre destinul păcătosului și destinul celui drept apare frecvent în paginile Sfintei Scripturi. Domnul „știe” sau „cunoaște” (cu sensul de „a purta de grijă”) calea drepților: „Domnul cunoaște căile celor fără prihană, și moștenirea lor în veac va fi” (Ps 36, 18). Verbul „jada‘” (a cunoaște) în limba ebraică are un întreg evantai semantic care cuprinde foarte multe sensuri: intelectul, voința, pasiunea, afectul, tandrețea, grija, providența, implicarea activă. Acest cuvânt are același sens cu verbul „a iubi” folosit de profetul Osea și cu verbul „a alege” sau „a prefera” folosit de profetul Amos. Întreaga existență a omului credincios, a omului drept, se află în atenția și sub dragostea lui Dumnezeu: „Înainte de a te fi zămislit în pântece te-am cunoscut” (Ier 1, 5; 29, 11), de aceea, „Nu va lăsa să se clatine piciorul tău, nici nu va dormita Cel ce te păzește” (Ps 120, 4). Această exprimare foarte personală în paginile Sfintei Scripturi a lăsat urme adânci în spiritualitatea orientală. Credinciosul egiptean simțea și el pacea care provenea dintr-un raport sau dintr-o legătură vie cu dumnezeul său. Stela lui Anemofis sau Amenhotep, al doilea Faraon al Dinastiei a XVIII-a (1557-1530 î. Hr.), păstrată în Muzeul egiptean din Torino (n. 48), conține această mărturisire: „Cel care a intrat în sfânt locașul tău cu inima tulburată și tristă, iese fericit și plin de bucurie […] Fericit este cel care te are în inima sa! Nefericit este potrivnicul tău!”.

De cealaltă parte, se întinde calea păcătoșilor sau a necredincioșilor, o cale destinată ruinei; Domnul i-a lăsat pe cei necredincioși „să umble după dorințele inimilor lor, și să meargă după cugetele lor” (Ps 80, 11), căci „pofta păcătoșilor va pieri” (Ps 111, 10b). E o cale înfundată, o cale care nu duce nicăieri, o cale fără ieșire, o cale destinată falimentului.

4. Hermeneutica creștină a Psalmului 1

Legătura dintre Psalmul 1 și Psalmul al doilea, despre care avem mărturie în textul „occidental” (codicele D) al cărții Faptele Apostolilor (13, 33), care citează versetul 7 din psalmul al doilea și zice: „așa cum este scris în primul psalm”, confirmată și de o zicere din Talmudul babilonian (9b-10a) care aparține rabinului Yehuda ben Simon ben Pazi, dar și de Sfântul

Iustin Martirul, în Apologia I, 40, care citează cei doi psalmi, aplicându-i, potrivit interpretării creștine, lui Mesia Hristos, Dreptul prin excelență, a favorizat interpretarea hristologică a psalmului. „Beatus vir", fidel alegerii Sale, dedicat în chip desăvârșit cuvântului și legii Domnului este Mântuitorul Iisus Hristos. El Însuși a urmat, fără abatere, calea căreia i S-a dedicat în întregime și i-a propus omului cele două căi și o alegere decisivă pentru una dintre ele: pentru viață sau pentru moarte. „Sunt două căi – scrie Sfântul Vasile cel Mare, în tâlcuirea duhovnicească la Psalmi –, potrivnice una alteia: una este largă și încăpătoare, cealaltă, strâmtă și îngustă. Două sunt și călăuzele, și fiecare caută să atragă spre ea. Calea cea netedă și înclinată are o călăuză vicleană, un demon rău, care prin plăceri atrage spre pierzare pe cei care îl urmează; calea cea anevoioasă și cu urcuș are călăuză un înger bun, care prin ostenelile virtuții duce pe cei care îl urmează spre un sfârșit fericit"[29].

Lectura creștină a Psalmului 1 – și, mai cu seamă, a versetului 3 – a atras atenția comentatorilor biblici. Pomul sau arborele răsădit lângă izvoarele apelor este pus în legătură cu pomul vieții prezent în Raiul lui Dumnezeu, atât în prima cât și în ultima carte a Sfintei Scripturi (Fac 2, 9 și Apoc 2, 7; 22, 2). Sfântul Iustin Martirul spune că acest pom este simbolul Crucii (o interpretare alegorică foarte îndrăgită în tradiția Bisericii). Arborele sau pomul răsădit lângă un izvor de apă a fost considerat în Tradiția Bisericii simbolul Crucii, lemnul cel de viață dătător care rodește în viața noastră, care este udată, la începutul ei, de apa Sfântului Botez. Avem, așadar, un simbol: *pascal* și *baptismal*. Creștinul bea din apa vieții sau din izvorul cel fără de moarte atunci când participă la Sfânta Liturghie și, mai ales, atunci când se împărtășește cu Trupul și cu Sângele lui Hristos: „Cu Trupul lui Hristos vă cuminecați și din izvorul cel fără de moarte gustați".

Simbolul hristologic al pomului a devenit unul *eclesiologic-baptismal*. Iată cum se exprimă Epistola zisă a lui Barnaba:

> Și iarăși la alt profet se spune: „Și va fi cel ce face acestea ca un pom răsădit lângă izvoarele apelor, care își va da rodul la vremea

[29] Sfântul Vasile cel Mare, Tâlcuire duhovnicească la Psalmi, 17.

> sa și frunzele lui nu vor cădea și toate câte va face vor spori. Nu (sunt) așa necredincioșii, nu (sunt) așa, ci ca praful pe care-l spulberă vântul de pe fața pământului. De aceea nu se vor scula necredincioșii la judecată, nici păcătoșii în sfatul drepților; căci cunoaște Domnul calea drepților și calea necredincioșilor va pieri” (Ps 1, 3-6). Înțelegeți – scrie autorul acestei opere – că (profetul) a vorbit despre apă (Sfântul Botez) și despre cruce (Pătimiri și Înviere). Iată ce vrea să spună profetul: „Fericiți cei care, după ce au nădăjduit în cruce, s-au pogorât în apă (adică au primit Botezul); că plata lor, spune, este „la vremea sa”; o voi da atunci, spune profetul; iar acum, spune acestea: „Frunzele (lui) nu vor cădea”; cu alte cuvinte spune așa: „Orice cuvânt, care va ieși de la voi, din gura voastră, în credință și în dragoste, va fi multora spre întoarcere la credință și nădejde[30].

Sfântul Ciprian, episcopul Cartaginei, în Epistola 73, se exprimă astfel:

> Biserica, asemenea Raiului, a închis înăuntru, între zidurile ei, pomi roditori, dintre care se taie și se aruncă în foc aceia care nu dau roade bune. Acești pomi îi udă cu patru râuri, adică patru Evanghelii, prin care dăruiește harul Botezului într-o mântuitoare și cerească îmbăiere. Oare poate uda din izvoarele Bisericii cel ce nu se află înăuntru, în Biserică? Oare poate împărți cuiva băuturile curate și mântuitoare ale Raiului cel ce, „ticăloșit și osândit de sine însuși” și alungat departe de izvoarele Raiului, s-a veștejit și a slăbit de uscăciunea setei veșnice?[31].

Concluzii

Dincolo de aceste dilatări hermeneutice alegorizante, Psalmul 1 reprezintă expresia unui raport dialectic cu Noul Testament. Și pentru un creștin, ca pentru orice om care vine în lume, alegerea uneia dintre cele două căi, în deplină libertate, este fundamentală. Însă, alegerea cuvântului lui Dumne-

[30] Epistola zisă a lui Barnaba XI, 6-8, în Scrierile Părinților Apostolici, 152-153.
[31] Sfântul Ciprian, Scrisoarea LXXIII, X. 3, în Scrisori, 364.

zeu sugerată de Psalmul 1 nu e la fel de paradoxală ca și aceea propusă de fericirile evanghelice (Mt 3, 3-12). În mesajul lui Iisus, drumul creștinului nu e la fel de atrăgător ca o grădină înflorită, iar calea pe care ne-o propune El nu e la fel de atrăgătoare. Dimpotrivă, această cale comportă o răsturnare radicală pe scara valorilor tradiționale. În limbaj duhovnicesc acest act important care i se cere creștinului se cheamă „metanoia" și presupune înnoirea minții, orientarea fundamentală a vieții noastre înspre bine, adevăr și frumos, adică un gest sau un act prin care omul ajunge la îndumnezeire. Pomul vieții este crucea lui Hristos, iar înțelepciunea lui Dumnezeu este, la prima vedere, nebunie și sminteală (1 Cor 1, 17-21). Și Iisus a fost fidel cuvântului Părintelui ceresc, însă, în timpul cât a fost pe pământ, liber față de orice ispită (tentație) integralistă, și lipsit cu totul de păcat, El a stat bucuros la masă cu vameșii și cu păcătoșii, ca Tămăduitor și Mântuitor. Dacă psalmistul a respins categoric amestecul și contaminarea cu răul și cu păcatul, Iisus, în schimb, Și-a asumat acest risc, convins fiind că Evanghelia înseamnă lumină și vindecare pentru cei aflați în întunericul păcatelor. În Hristos noi nu vedem un Om care se ține departe de cei păcătoși și răi, unul care Se separă radical de comunitatea umană. El Se apropie de cei păcătoși, Se unește cu cei păcătoși, nu Se rușinează să stea la masă împreună cu ei, asumându-Și riscul de a fi batjocorit pentru acest lucru: „A intrat să găzduiască la un păcătos!" (Lc 19, 7). Însă, El a intrat sub acoperământul păcătoșilor nu pentru a Se face vinovat împreună cu aceștia, ci pentru a lua asupra Lui păcatele lumii"[32].

„Cuvântul Tău, Doamne, îmi dă viață", așa se exprimă Psalmul 118 care, în 176 de versete celebrează, cu o inepuizabilă bogăție de sinonime, frumusețea și farmecul cuvântului lui Dumnezeu. Comentând acest psalm, Sfântul Ambrozie spune:

> Cuvântul lui Dumnezeu este substanța vitală a sufletului nostru; cuvântul lui Dumnezeu ne hrănește și ne călăuzește; nimic altceva nu poate ține în viață sufletul nostru în afară de cuvântul cel viu al lui Dumnezeu. Același raport intim între cuvântul lui

[32] Ebeling, Sui Salmi, 18.

> Dumnezeu și sufletul omului este scos în evidență și de marele Moise, atunci când îi zice poporului: „Cuvintele acestei Legi nu sunt pentru voi vorbă goală, ci sunt însăși viața voastră” (Deut 32, 46-47) și de Mântuitorul Hristos Însuși care i-a răspuns ispititorului cu aceste cuvinte: „Nu numai cu pâine va trăi omul, ci cu tot cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu” (Mt 4, 4).

Psalmul 1 reprezintă o meditație asupra opțiunilor noastre existențiale. Citindu-l, recitindu-l și meditând asupra lui, vom vedea înaintea ochilor sufletului nostru conturându-se întregul scenariu al existenței noastre pământești trecătoare și vremelnice în care putem întrezări, totuși, un sens și o finalitate fericită, pentru că Dumnezeu a pus în om gândul și dorul veșniciei.

Bibliografie:

*** Biblia sau Sfânta Scriptură, Ediție Jubiliară, EIBMBOR, București, 2001.
*** Coranul, Editura Herald, București, 2010.
*** Dicționar biblic, Editura Cartea Creștină, Oradea, 1995.
*** Scrierile Părinților Apostolici, EIBMBOR, București, 1995.
Auvray, Paul, Le Psaume 1. Notes de grammaire et d'exégèse, în: RB 53/1946, 365-371.
Crollius, Roest, DeReK in the Psalms, în: Biblical Theology Bulletin 4 (1974), 312-317.
Donadoni, Sergio, La letteratura egizia, Sansoni-Accademia, Firenze-Milano, 1967.
Ebeling, Gerhard, Sui Salmi, Editrice Queriniana, Brescia, 1973.
Homer, Iliada, Editura pentru Literatură Universală, București, 1967.
Jacob, Edmund, Immortaliy, în: Interpreter's Dictionary of the Bible, II, Abington Press, New York, 1962.
Kuntz, J. K., The retribution motif in Psalmic Wisdom, în: ZAW 89 (1977), 223-233.
Lack, Rémi, Il Salmo 1, în Salmi, Nuovo Dizionario di Spiritualità, San Paolo, Roma, 1999.

Lipinski, E., Macarismes et Psaumes de congratulation, în: RB 75 (1968), 321-367.
Moraldi, Luigi, I manoscritti di Qumran, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1971.
Pascal, Blaise, Pensieri, Opuscoli, Lettere, Editrice Rusconi, Milano, 1978.
Quesson, Noël, Il messaggio dei Salmi, Borla, Roma, 1979.
Ravasi, Gianfranco, Il Libro dei Salmi, Vol. 1, Salmi 1-50, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2015.
Ravasi, Gianfranco, Salmo 1, în: Testimoni nel mondo 3/16 (1977), 30-33.
Sabourin, Leopold, The Psalms: Their origin and meaning, Alba House, New York, 1974.
Sfântul Ciprian al Cartaginei, Scrisori, Editura Sofia, București, 2011.
Sfântul Vasile cel Mare, Tâlcuire duhovnicească la Psalmi, EIBMBOR, București, 2009.
Voicu, Constantin; Lucian Colda, Patrologie, Vol.1, Basilica, București, 2015.
Von Rad, Gerhard, Teologia dell'Antico Testamento, Paideia, Brescia, 2000.

Câţi copii primesc părinţii? Reflecţii pornind de la bilanţul uman al procreaţiei asistate biomedical

Sebastian Moldovan*

„Cel ce știi pe fiecare din pântecele maicii lui"
(Liturghia Sf. Vasile cel Mare)

Argument

Doi părinţi – un tată şi o mamă – şi un număr de copii, între unu şi douăzeci; cu o medie mai aproape de mijlocul acestui interval, în trecutul nu chiar atât de îndepărtat; cu una tot mai aproape de începutul intervalului, în ultimele decenii.[1] Iată o descriere banală a familiei heterosexuale și, cel mai adesea, monogame, pe care mulţi o numim „familia tradiţională", cel puţin pentru spaţiile culturale de sorginte creștină. Descrierea pune însă în evidenţă şi trecerea acestei familii de la o fertilitate ridicată a la una redusă. Scăderea fertilităţii joacă un rol major, deși nu singular, în

* Prof. Dr. Sebastian Moldovan, facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna", Universitatea Lucian Blaga din Sibiu.

[1] Dedic aceste rânduri, cu recunoștinţă, Părintelui Profesor Vasile Mihoc, a cărui viaţă închinată lui Dumnezeu și Sfintei Biserici nu doar ilustrează exemplar, prin numărul de copii mai mare decât media tradiţională evocată aici, familia creștină binecuvântată de Dumnezeu, ci și dovedește, cu timp și fără timp, o excepţională preocupare, atât pastorală cât și academică, faţă de locul și rolul crucial al familiei în Biserică și societate. Pe lângă nenumărate alte îndatoriri, Preacucernicia sa și-a asumat și pe aceea de membru fondator al *Asociaţiei Provita Sibiu* (înfiinţată în 1991) și pe cea de președinte al *Federaţiei Organizaţiilor Ortodoxe Provita din România*, începând cu anul 2007. Fie ca Bunul Dumnezeu să-i reînnoiască puterile pentru mulţi ani de acum înainte. Un memoriu al acestei Federaţii, adresat în vara anului 2017 autorităţii superioare bisericești, se află la originea materialului de faţă.

criza demografică din ţara noastră – şi din Europa, nu mai puţin –, o criză deja constatabilă în viaţa cotidiană şi care, după toate previziunile specialiştilor, se va adânci şi accelera, afectând întreaga societate.[2] Biserica Ortodoxă a reacţionat, şi public – prin anumite voci mai vehement, prin altele mai discret – şi prin Taina Pocăinţei, la cea mai nefericită componentă a acestei crize, anume recrudescenţa post-decembristă a fenomenul avorţionist. Nu avem la dispoziţie probe empirice care să ne permită aprecierea impactului acestei reacţii la scară socială, dar cert este că recurgerea la avort rămâne ridicată, chiar dacă a diminuat mult faţă de anii '90 şi continuă să scadă lent. În ultimul an pentru care avem date publice, 2015, procentul de avorturi la cerere în România din totalul sarcinilor este de 24,6% (aproape un sfert dintre sarcini sunt întrerupte prin avort), iar cel dintre avorturi şi totalul naşterilor vii este de 35,9 % (în medie, pe lângă 100 de copii născuţi sunt avortaţi la cerere alţi 36 de copii).[3] Dacă asemenea statistici ar trebui să fie extrem de relevante pentru clasa politică, autorităţile publice şi cele ecleziastice, este greu de spus cât de semnificative sunt ele pentru conştiinţa individuală a cetăţeanului, respectiv a creştinului obişnuit. Există însă un domeniu al fertilităţii şi al crizei contemporane a acesteia pe care statisticile şi politicile, cu acuitatea lor macro-socială, dacă nu îl ignoră, cel puţin îl minimalizează, dar la care sunt sensibile conştiinţele persoanelor afectate, în special ale soţilor de vârstă fertilă. Mă refer la pierderile, unele involuntare, altele voluntare dar nedorite, ale copiilor nenăscuţi sau la ceea ce am putea numi, fără intenţia de a provoca, „avorturi procreative".[4]

---

[2] Pentru evoluţia demografică a poporului român de la începutul modernizării până astăzi, a se vedea Mureşan, Evoluţia, şi Rotariu et al., Demografia. O bună punere în temă cu situaţia actuală, la ***, România.

[3] Date sunt preluate după ***, Avortul. Două precizări sunt necesare referitor la aceste statistici: sub-raportarea avorturilor care au loc în sectorul privat şi ignorarea avorturilor timpurii, din perioada pre-implantare, spontane sau provocate prin mijloace anti-gestaţionale. Pentru detalii privind procreaţia şi procedurile medicale evocate în acest eseu, vezi Todea-Gross şi Moldovan, Îndrumarul.

[4] Mai puţin ofensivă, expresia „avorturi în context procreativ" este tautologică. Am putea recurge, cu mai multă precizie, la „avorturi care însoţesc intenţii procreative".

Scopul acestui eseu este de atrage atenţia celor interesaţi, clerici și laici, asupra unui fenomen tot mai amplu, dar puţin evaluat moral și mai puţin evidenţiat pastoral, unul care însoțește nu refuzul de a avea copii, ci, oricât de paradoxal ar părea, tocmai dorinţa de a-i avea. Faptul că procesul procreaţiei umane are patologiile și eșecurile sale nu spune în sine nimic nou sau remarcabil, acestea fiind considerate parte (însoţitoare) a firescului/naturalului sau normalităţii post-lapsariene.[5] Însă așa cum intervenţiile biomedicale recente în acest proces ne obligă să revedem natura umană în lumina unor situaţii antropologice noi (conceperea *ex corpore*, în acest caz), tot astfel patologiile și eșecurile care însoțesc aceste intervenţii ne constrâng să reevaluăm vechile convingeri despre normalitate și atitudinile prin care acestea se exprimă. Așa cum voi argumenta mai departe, asistarea biomedicală a procreaţiei (PAM),[6] căci despre aceasta este vorba, nu doar pare să conteste învăţătura de credinţă a Tradiţiei despre originea divină a existenţei fiecărui om, de acum „făcut, nu născut", nu de Creator, ci de echipa medicală; PAM și reafirmă această învăţătură, chiar dacă numai indirect, tocmai prin limitele și eșecurile sale.[7] Voi începe prin a prezenta o tipologie morală a avorturilor, apoi câteva date empirice relevante despre pierderile procreative în contextul celei mai răspândite proceduri PAM – anume fertilizarea *in vitro* (FIV)–în ţara noastră. Mai departe, le voi evalua prin comparaţie cu situaţia pierderilor procreative care însoţesc procesul natural, urmărind rolul pe care îl joacă în atitudinea afaţă de aceste pierderi

[5] Pentru perspectiva ştiinţifică, v. Albertini, Explaining.

[6] În locul expresiei „reproducere asistată medical", consacrată în mediile ştiinţifice, voi folosi „procreaţia asistată…", ţinând cont de credinţa că venirea pe lume este de la Dumnezeu. Deși folosesc acronimul PAM, termenul final este „biomedical", de la biomedicină, unde prefixul *bio* sugerează capacitatea medicinei contemporane de a interveni asupra vieţii biologice dând naștere la situaţii antropologice inedite, cum este conceperea *ex corpore*.

[7] În 1996 s-a născut primul copil conceput prin fertilizare *in vitro* în România. Consider regretabil faptul că Sinodul Bisericii noastre nu a găsit până acum de cuviinţă să formuleze o poziţie doctrinară și pastorală privitoare la PAM, deși este un fenomen în plin avânt, cum dovedesc și datele prezentate mai jos, iar comisia locală de bioetică a Arhiepiscopiei Clujului a formulat, încă din anul 2002, un proiect de document în acest sens. Această absenţă se adaugă la golul legislativ în care funcţionează PAM în ţara noastră și, desigur, la cel al evaluării morale; v. Simionescu et al., National.

problema statutului uman al nenăscutului, ca și raportarea la învățătuta de credință creștin-ortodoxă privitoare la venirea pe lume a ființei umane.

Tipologia morală a avortului

Pentru a înțelege fenomenul avortului în vederea procreației este necesar să îl privim deopotrivă în ceea ce are comun cu alte forme de avort și în ceea ce are specific. Dacă prin avort (lat. *aboriri*), înțelegem întreruperea vieții ființei umane nenăscute sau moartea acesteia,[8] indiferent de cauzele sale, tipologia morală a avortului (Fig. 1) are două categorii: avortul neintenționat (involuntar)–care poate fi neprovocat (spontan) sau provocat (accidental, din imprudență sau din neglijență)–și cel intenționat (voluntar), care cuprinde avortul medical (așa-zis terapeutic, motivat de un risc obstetric major, la adresa mamei, fătului sau ambilor), cel eugenetic (motivat de patologii fetale care nu reprezintă risc obstetric, de pildă sindromul Down) și avortul la cerere sau la alegere (motivat de alte dorințe de a nu avea copilul, de la cele frivole, la cele dramatice, de pildă, în situație de viol sau incest).[9]

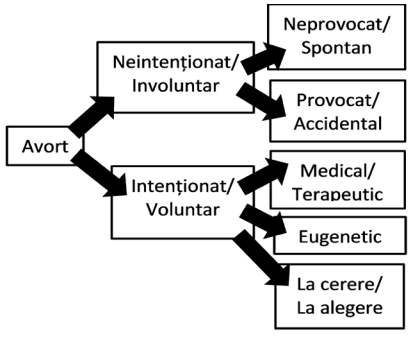


Fig. 1: Tipuri de avorturi în procreația naturală

[8] Expulzarea din uter nu mai este decât una dintre circumstanțele posibile ale unui avort, devreme ce, în contextul PAM, un embrion poate trăi și muri și în laborator. Ca terminologie, folosesc denumirea de embrion pentru toate stadiile până la implantare și cea de fetus pentru stadiile ulterioare.

[9] După terminologia consacrată, avortul medical sau terapeutic se referă atât la cauze maternale, cât și la cele fetale. În sarcinile ectopice, de exemplu, fătul moare adesea înaintea intervenției chirurgicale; v. Condic and Harrison, Treatment. Noțiunea de avort eugenetic pentru îndepărtarea sarcinilor cu patologii debilitante pentru copil nu este uzuală, dar este relevantă moral.

Evident, cu toate că orice formă de avort este regretabilă, nu toate au aceeași încărcătură morală; pe de altă parte, deși numai ultima formă, avortul la cerere, exprimă o intenție explicit anti-procreatoare, doar o pierdere de primul tip, neintenționată și spontană (în sens de necauzată) poate fi considerată inocentă. Ținând cont de împrejurarea că viața nenăscutului este dependentă stringent de persoana mamei, comportamentul acesteia, din perioada sarcinii, dar și anterior, ca și comportamentul celor care o influențează semnificativ, pot contribui în diverse și adeseori imponderabile măsuri la incidența unui avort făcând ca încadrarea acestuia în una sau alta dintre categoriile clasificării de mai sus să fie dificil sau, uneori, imposibil de realizat. Pe de altă parte, această „grizonare" dată de circumstanțe nu justifică tratarea etică nediferențiată a categoriilor menționate, tactică folosită pe scară largă de promotorii liberalizării avortului prin invocarea permisibilității avortului medical/terapeutic sau a altor cazuri grele.[10]

FIV și bilanțul său uman

După 40 de ani de la primul copil născut în urma unei concepții în laborator, numărul de persoane care a căror venire pe lume a trecut prin eprubetă a atins 6 milioane și este în creștere continuă. În țara noastră, doar pentru ultimii patru ani pentru care avem date publice, numărul raportat este de aproape 3000, dar cu siguranță este mai mare în realitate.[11]

Una dintre problemele morale notorii ridicate de recurgerea la tehnologiile de procreație asistată biomedical o reprezintă pierderile embrionare și fetale pe care PMA le implică. Din rațiuni de eficiență medicală

---

[10] O examinare atentă a chestiunii, din perspectivă creștin-ortodoxă, la Protopapas, Abortion.

[11] Conform datelor culese de către Societatea Europeană pentru Reproducere Umană și Embriologie (ESHRE); astfel, pentru anul 2011, sunt 472 de copii FIV, adică 0.2% din totalul nașterilor; mai departe, pentru 2012: 604–0.3%; 2013: 734 – 0.4%; 2014: 1147 – 0.6%. Întrucât nu toate clinicile PAM au făcut raportări, cifrele sunt subevaluate. A se vedea, European IVF-monitoring Consortium et al., Assisted, pentru anii 2011-2013 și De Geyter et al., ART, pentru 2014.

și financiară, numărul de embrioni concepuţi *in vitro* este deliberat mai mare decât al celor transferaţi *in utero* pentru implantare, iar acesta, de regulă, mai mare decât cel al copiilor născuţi. Ceea ce dorim să evaluăm, în primă instanţă, sunt pierderile sau „costul" uman al dobândirii unui copil prin tehnologiile PAM, mai precis prin procedurile de tip fertilizare *in vitro*. Există mai multe tipuri de piedreri posibile (a se vedea în Fig. 2 săgeţile înnegrite), anume: embrionii nedezvoltaţi până la stadiul de blastocist, embrioni netransferaţi distruși (de ex., în cadrul procedurii de diagnoză preimplantatorie, embrioni conservaţi „supranumerari", fie pentru că nu mai sunt prevăzuţi pentru implantare, în proceduri de tip FET sau ED, fie pentru că nu supravieţuiesc crioconservării), embrioni transferaţi dar neimplantaţi, fetuși pierduţi spontan și fetuși eliminaţi medical. În ultima categorie se află două tipuri de pierderi: primul include fetușii eliminaţi pentru a reduce gemelaritatea unei sarcini multiple (la una cu unul sau doi fetuși) și a preveni riscurile, pentru mamă și copil, ale acesteia (pierderi sau avorturi selective); al doilea tip include pe cei eliminaţi prin avort terapeutic.[12]

Unele dintre aceste pierderi din procedurile FIV sunt similare celor în cazul procreaţiei naturale (nedezvoltarea și neimplatarea embrionilor, avortul spontan, avortul terapeutic); altele sunt specifice (diversele distrugeri de embrioni; avortul selectiv în sarcina gemelară). De asemenea, pot fi clasificate și ele în neintenţionate (prin nedezvoltarea și neimplantarea embrionilor și pierderea spontană de sarcină) și intenţionate (distrugerile de embrioni și ambele tipuri de eliminarea medicală, terapeutic și selectiv).

[12] Literatura de specialitate nu adoptă o terminologie uniformă în acest sens, folosind expresii precum „selective termination" și „fetal reduction"; V. Zegers-Hochschild, International; Carvalho et al, Fetal. ESHRE include rubrica „reduceri fetale" în tabelele care raportează complicaţiile medicale, ceea ce sugerează identificarea lor ca avorturi terapeutice, nu ca și avorturi selective. Din punct de vedere al evaluării morale este regretabil când aceste două tipuri nu pot fi distinse în raportări, cum se întâmplă în raportările ESHRE prezentate mai jos, unde categoria „pierderi de sarcină" (*pregnancy loss*) include atât pe cele spontane, cât și pe cele selective. În Fig. 2, cu asterics am semnalat rubricile pentru care avem date ESHRE, iar cu dublu asterisc acolo unde datele sunt cumulate într-o singură rubrică.

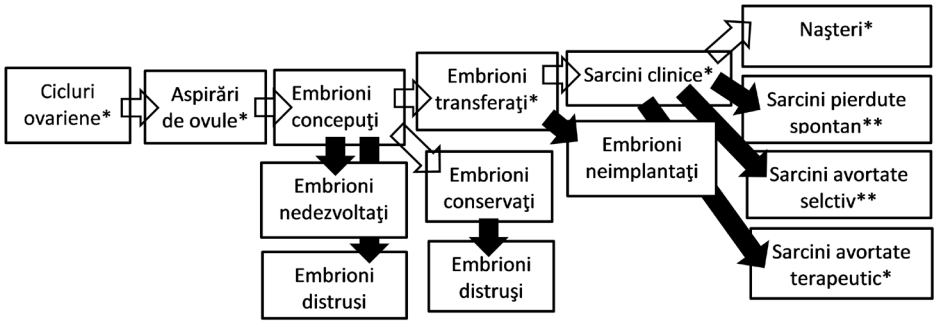


Fig. 2: Procesul unei proceduri FIV și pierderile sale

Diferența față de cazul procreației naturale o face nu numai existenta unor forme noi, specifice de avorturi intenționate, ci și incidența mai mare a acestora. Conceperea mai multor embrioni în cazul FIV pentru un ciclu de tratament face să aibă loc mai multe dintre aceste forme de pierderi – foarte posibil, chiar toate. Desigur, dacă concepția și/sau sarcina este gemelară, un scenariu multi-avort este posibil și în cazul natural, însă este vorba de un fenomen mult mai rar și de o amploare numerică redusă. [13] Să vedem cum se prezintă situația, din punct de vedere cantitativ, în țara noastră, recurgând la datele publicate anual de către Societatea Europeană de Reproducere Umană și Embriologie (ESHRE).

Bilanțul uman al FIV în România

Clinicile de specialitate din țara noastră utilizează tehnicile cele mai comune, anume fertilizarea *in vitro* standard (IVF), metoda injectării intracitoplasmatice (ICSI), transferul de ebrioni decongelați (FET) și, într-o măsură mai mică, donarea de embrioni (ED).[14] (Fig. 2) Pentru scopul eseului de față prezint aici doar date ultimilor doi ani ale căror raportări

[13] În procesul natural, pierderile ar putea fi teoretic superioare celor prin procedurile FIV dacă acestea din urmă ar avea loc o singură dată, iar cele dintâi ar surveni în serie.

[14] Pentru a le diferenția, folosesc acronimul FIV pentru denumirea generică, iar IVF, după limba engleză, pentru procedura standard, cu fertilizare în mediul de cultură, spre deosebire de procedura ICSI, cu fertilizare prin microinjectare.

au fost publicate, anume 2013 și 2014, întrucât sunt cele mai complete.[15] Chiar și pentru acești ani, întrucât statistica internațională referitoare la PAM inventariază evenimentele semnificative din perspectiva purtătoarelor de sarcină, nu a celor purtați, numărul celor din urmă nu poate fi cunoscut cu precizie, dar poate fi aproximat.[16] Deși numărul de embrioni transferați și numărul de copii născuți pentru fiecare tip de procedură nu sunt întodeauna raportate cu precizie, aceste cifre pot fi estimate direct din raportări. La rândul lor, numărul de fetuși aflați în sarcină și numărul de fetuși pierduți (cumulat prin avort spontan și prin avort selectiv) pot fi estimate prin extrapolare. În schimb, numărul de embrioni concepuți și netransferați nu este raportat și rămâne necunoscut, prin urmare și numărul total de embrioni concepuți.[17]

În România, în 2013 din (minim) 4278 de embrioni transferați s-au născut 734 copii PAM, adică 17% dintre embrionii transferați sau, cu alte cuvinte, pentru un copil PAM născut s-au pierdut, în medie, 5 alți copii PAM nenăscuți. Estimativ, dintre aceștia din urmă majoritatea au fost embrioni care nu s-au implantat (aproximativ 75% din embrionii transferați)

---

[15] România este inclusă în rapoartele ESHRE începând cu 2008, însă nu toate clinicile raportează date. Pentru 2013, raportează 10 din 19 clinici, iar pentru 2014, 13 din 19. Toate datele sunt preluate din studiile citate mai sus, n. 11 și anexele acestora, accesibile în varianta on-line a studiilor, pentru anii în cauză.

[16] Așadar, în tabelele ESHRE apar ca rubrici numărul de cicluri ovariene, aspirări, transferuri de embrioni, sarcini, nașteri, iar nu numărul de ovule, embrioni, fetuși, nou născuți. Diferența o face posibilitatea ca fiecare dintre evenimentele respective să implice un număr supraunitar de gameți, embrioni, fetuși sau copiii născuți, ceea ce se și întâmplă, de regulă. Pentru că avem date despre numărul de transferuri cu un singur embrion, cu doi, cu trei și cu mai mulți de patru (acestea din urmă într-o unică rubrică), am putut calcula doar numărul minim de embrioni transferați. De asemenea, din datele despre multiplicitatea nașterilor am putut calcula numărul de copii născuți. Întrucât gemelaritatea scrcinilor și a pierderilor de sarcini nu este raportată, pentru o estimare aproximativă, am extrapolat multiplicitatea la naștere ca și gemelaritate ponderată pentru aceste situații. Toate datele preluate din tabelele ESHRE sunt cu fonturi obișnuite, iar cele calculate de mine sunt cu fonturi bold, dintre care cele aproximate prin extrapolarea amintită sunt notate cu asterisc.

[17] Așadar, numărul nenăscuților pierduți este cu siguranță mai mare decât cel rezultat din calculele prezentate aici întrucât nu toți embrionii netransferați și conservați vor fi născuți ulterior prin procedurile FET sau ED.

și fetuși pierduţi spontan şi selectiv (aproximativ 35% din fetușii rezultaţi prin implantare, echivalent cu aproximativ 9% din embrionii transferaţi). Pentru acest an au fost raportate 15 proceduri de reducţie fetală, cu o multiplicitate neprecizată.[18] În 2014, din (minum) 5532 de embrioni transferaţi s-au născut 1147 copii PAM, aproape 21%, ceea ce înseamnă pentru un copil născut PAM aproape alţi 4 copii PAM pierduţi (dintre aceștia, majoritatea sunt embrioni neimplantaţi–72% dintre embrioni transferaţi – și fetuși pierduţi spontan şi selectiv – aproximativ 27% dintre fetuși, echivalent cu 7,5% din embrionii transferaţi). Doar două reducţii fetale, cu multiplicitate neprecizată, au fost raportate pentru acest an.[19]

	Procedura	Cicluri ovariene	Aspirări	Transferuri de embrioni **Nr. embrioni transferați**	Sarcini clinice **Nr. fetuși**	Sarcini pierdute **Nr. fetuși pierduți**	Reduceri fetale **Nr. fetuși reduși**	Nașteri **Nr. copii născuți**	Nr. copii PAM născuți
2013	IVF și ICSI	1839	1740	1649 **minim 3749**	667 **830***	196 **242***	15 **?**	471 **588**	734
	FET			529	203 **265***	113 **148***		90 **118**	
	ED							25	
Total				2178 **minim 4278**	870 **1095***	309 **390***		561 **731**	
2014	IVF și ICSI	2419	2347	2105 **minim 4689**	884 **1129***	226 **288***	2 **?**	658 **841***	1147
	FET			843	318 **401***	104 **131***		214 **271***	
	ED							29	
Total				2948 **minim 5532**	1232 **1530***	392 **419***		872 **1141***	

Fig. 3: Bilanţul uman al FIV după datele raportate în România (anii 2013, 2014)

[18] Faptul că, după cum se poate constata, bilanțul numărului de copii calculat de mine nu este perfect (numărul de copii născuți nu coincide cu suma fetușilor și a pierderilor) semnalează o eroare de estimare a sarcinilor clinice și a celor pierdute. Diferențele nu sunt însă fatale pentru evaluarea de față.

[19] ESHRE recunoaște subraportarea avorturilor reductive.

Ceea ce ne spun aceste date este că pierderile de embrioni și fetuși care însoțesc procedurile FIV examinate sunt de peste 80% din numărul de copii concepuți.[20] Fără discuție, *prima faciae* este un „cost" ridicat, însă pentru o evaluare morală onestă este necesar să îl comparăm cu situația procreației naturale.[21] Opinia curentă predominantă, atât în literatura de popularizare medicală, cât și în cea bioetică, despre pierderile spontane ale procreației naturale este că acestea sunt în jurul valorii de 70%, așadar nu departe ca magnitudine de pierderile FIV.[22] Aparent surprinzător, literatura științifică medicală oferă, în schimb, o varietate mult mai largă de estimări, pe o plajă între 20% și 90%. Probabil cel mai recent studiu publicat pe această temă, o minuțioasă revedere a cercetării anterioare, restrânge însă acest interval la 40-60%.[23] Dacă acceptăm ca termen de referință mijlocul intervalului, avem o diferență semnificativă numeric față de FIV. Dacă, în medie, pentru fiecare copil născut pe care naturală, un alt copil nenăscut este pierdut spontan, în stadiul actual al PAM, conform datelor din țara noastră, pentru fiecare copil născut, sunt pierduți cel puțin alți patru copii nenăscuți.

Cum să evaluăm moral?

Desigur, cifrele nu spun totul. Ce reprezintă pentru noi aceste pierderi este mai relevant din punct de vedere moral. Sunt mai multe aspecte semnificative într-o asemenea evaluare, printre care motivația celor ce recurg la FIV în aceste condiții este de primă importanță, dar nu singulară. Statutul uman al „produsului de concepție", de asemenea, nu poate fi ignorat. Le

[20] Reamintesc că datele ESHRE nu includ pierderile pre-transferare.

[21] Mulțumesc Părintelui profesor Constantin Coman pentru remarcarea necesității acestei comparații și pentru sesizarea discrepanței dintre subevaluarea sau chiar ignorarea pierderilor din procesul natural și supraevaluarea celor din procedurile FIV. Discuția au avut loc cu ocazia unei prezentări publice a unei versiuni incipiente, mai restrânse, a acestui material.

[22] Un aspect care frapează în literatură este recursul la studii mai degrabă mai vechi decât mai recente. De exemplu, Crăciunaș, Pierderea; la fel, Simkulet, Cursed, 1.

[23] Jarvis, Estimating și Jarvis, Early. Merită citite și recenziile colegiale și răspunsurile autorului. De remarcat observațiile autorului privind dificultatea estimărilor, mai ales pentru perioada pre-implantare.

voi examina pe rând, pornind de la contextul general al controverselor privitoare la avort și îndreptându-mă către poziția Bisericii.

Motivația acceptării pierderilor în discuție, luate în ansamblu, nu poate fi echivalată cu motivația avortului la cerere întrucât nu este refuzată nașterea de prunci. Evident, pierderea spontană de embrioni nedezvoltați sau neimplantați, respectiv de fetuși pierduți spontan, se încadrează în categoria avorturilor spontane, neintenționate.[24] La rândul lor, avortarea embrionilor și a fetușilor cu diverse patologii se încadrează în categoria motivării avorturilor eugenetice, iar a celor care sunt motivate de urgențe obstetricale în categoria motivării avorturilor terapeutice. În examinare morală pentru situații specifice FIV rămân distrugerile de embrioni „supranumerari" și avorturile selective pentru reducerea gemelarității.

A le considera pe acestea justificate de la sine, prin simpla bună intenție de a procrea, este o înțelegere prea apropiată filosofiei „scopul scuză mijloacele" ca să fie credibilă.[25] De asemenea, nu pot fi asimilate avorturilor spontane din procesul natural, întrucât sunt provocate intenționat, chiar dacă nu sunt dorite. Cele selective ar putea fi motivate ca avorturi terapeutice. Sunt similare cu acestea prin riscurile maternale și fetale implicate și, mai ales, prin faptul că sarcina este dorită. Sunt însă și diferite,

---

[24] Dar care pot fi rezultatul unor comportamente necorespunzătoare anterioare (printre care pot fi avorturi anterioare, utilizarea contracepției hormonale), cazuri în care apare o răspundere morală; v. Todea-Gross, I. Moldovan, Îndrumarul, 205. De remarcat că în Tradiția canonică diferența dintre avortul voluntar și cel involuntar nu este întotdeauna categorică, o anumită reponsabilitate fiind presupusă întotdeauna, cum constatăm în canoanele 33-36 ale Sf. Ioan Ajunătorul, ca și în „Rugăciunea când femeia pierde pruncul" din Molitfelnic („roaba Ta aceasta, care prin păcate a căzut în ucidere cu voie sau fără de voie"). Despre legătura intimă dintre mamă și prunc, temei al acestor rânduieli, v. Moldovan, Ierurgiile.

[25] Pentru scopul discuției de față ignor toate argumentele de tip „panta aluneacoasă", privitoare la ce poate conduce, și o face deja, răspândirea, pe scară tot mai mare și în situații tot mai diverse, a PAM: procreația nu doar în afara căsătoriei, ci și în afara cuplurilor heterosexuale; răscroirea relațiilor de rudenie (e.g., copil cu mai mult de doi părinți biologici); traficul de material biologic etc. Există autori care propun chiar obligația părinților de a selecta, prin diagnoza genetică preimplantatorie (DGP), copiii cu cele mai bune șanse în viață (așa numita *procreative beneficience* pentru care pledează Julian Săvulescu, ceea ce ar presupune normalizarea utilizării FIV și a DGP).

întrucât, mai întâi, situaţia este previzibilă și, la rigoare, evitabilă, fie prin transferarea unui singur embrion,[26] fie prin renunțare la procedură. Mai sunt diferite și prin faptul că sarcina nu este complet oprită, fiind păstrat unul sau doi copii, așa încât pierderea pruncilor avortaţi este compensabilă emoţional cu naşterea celui/celor păstraţi.

De asemenea, ambele tipuri de pierderi specifice FIV ar putea fi considerate similare cazului „fratele salvator" (*savior sibling*), în care părinţii, pentru a salva viaţa unui copil născut dar grav bolnav, recurg la procrearea unui alt copil, care să devină donor de organe, țesuturi sau celule compatibile genetic cu fratele suferind.[27] În cazul FIV, aceși fraţi sunt pruncii sacrificaţi pentru naşterea unui frate beneficiar (uneori doi, foarte rar mai mulţi). Chiar dacă s-ar putea argumenta că cei care suferă în realitate pentru un asemenea sacrificiu nu ar fi cei sacrificaţi – pentru că nu ar avea dezvoltat sistemul nervos asociat senzației de durere până în trimestrul al treilea de sarcină[28] –, ci părinţii lor, rămâne întrebarea cum pot fi aceștia atât de selectivi în atitudinea faţă de copiii lor nenăscuţi, cu atât mai mult cu cât ne-am aștepta ca, în virtutea dorinţei intense de a avea copii, cea care îi și determină să recurgă la PAM, părinţii să îi recunoască și valorizeze pe toţi, deopotrivă. Un motiv plauzibil ar fi tocmai nerecunoașterea nenăscuţilor ca *deja* copii, cu alte cuvinte din cauza perceperii embrionilor și feţilor cu având un statut uman *diminuat* într-atât încât pot fi sacrificați.

Statutul nenăscutului

Atât de controversat în dezbaterile publice contemporane, recunoașterea unui statut ontologic uman pentru copilul nenăscut nu coincide neapărat cu recunoașterea sa socială și, mai concret, cu asumarea responsabilităților, inclusiv juridice, care derivă dintr-o asemenea recunoaștere. Nimeni nu

[26] Cf. Ledger & Johnson, One.

[27] Pentru acest subiect, a se vedea Stănilă, Despre clone; Then, Children.

[28] Avorturile selective se fac în trimestrul al doilea al sarcinii, înainte de săptămâna a 16-a, pentru gemeni cu placente separate, și după săptămâna a 18-a, dacă au aceeași placentă. O discuție din perspectivă psihologico-religioasă a raportării părinților la acest sacrificiu oferă Brandt, La réduction.

mai pune astăzi la îndoială calitatea de ființă umană deplină a unui adult din motive de rasă, etnie sau gen, dar aceasta nu înseamnă că îi tratăm mereu pe ceilalți așa cu cum se cuvine. Legea și, mai general, normele de conviețuire, sunt cele menite să asigure și respectul și caracterul necondiționat al acestuia, în pofida inconsecvențelor noastre morale. Amintind de lege, este important să observăm că ea exprimă un numitor moral comun al conviețuirii. Dacă ne referim la legalizarea avortului la cerere, aceasta înseamnă că, în cazul popoarelor care am admis această legislație, nu putem trăi împreună decât dacă acceptăm cu toții ca unii dintre semenii noștri să aibă dreptul de a-și omorî, asistat medical, copiii nenăscuți. Acest lucru spune ceva despre conștiința morală și cultura spirituală profundă a unei comunități umane.

Referitor la România, faptul că emiterea Decretului-Lege nr. 1/1989 al Consiliului Frontului Salvării Naționale–care abroga, printre altele, Decretul nr. 770/1966 privind reglementarea întreruperii cursului sarcinii, precum și articolele 185-188 privind avortul din Codul penal – a coincis cu Sărbătoarea Nașterii Domnului nu pare să fi fost doar o coincidență, oricât de ironică, a sorții.[29] Dacă ținem cont de „popularitatea" de care s-a bucurat prima liberalizare a avorturilor în România, prin Decretul 463 din 1957, ca și de nepopularitatea revocării acesteia un deceniu mai târziu, avem motive să presupunem că între învățătura de credință creștin-ortodoxă și mentalitatea și moravurile majorității românilor botezați de Biserica noastră, manifestate în practica vieții cotidiene, s-a dovedit a exista o divergență considerabilă și durabilă. Poziționarea poporului față de legislația de stat a fost și este o exprimare a atitudinii sale față de Legea lui Dumnezeu.[30]

---

[29] Consiliul Frontului Salvării Naționale, Decretul-lege nr. 1/1989 din 26 decembrie 1989, privind abrogarea unor legi, decrete și alte acte normative, publicat M. Of. al României 27 decembrie 1989, al cărui preambul afirma: „În scopul eliminării imediate din legislația României a unora dintre legile și decretele emise de fostul regim dictatorial, acte normative cu un profund caracter nedrept și contrare intereselor poporului român…" (accesibil on-line aici: http://legislatie.just.ro/Public/DetaliiDocument/688). O legislație populistă nu este neapărat și dreaptă și în interesul unui popor, mai ales pe termen lung.

[30] Am în vedere ambele tipuri de legislație, și cea pro-natalistă și cea pro-avort. Regimul comunist a modificat legislația, în ambele sensuri, nu din considerente uma-

Din nefericire, însă, ce anume face posibilă o separare atât de mare între o doctrină, pe care cei în cauză o cunosc și o recunosc măcar în afirmaţiile ei elementare, și modul de viaţă zilnic, cu deciziile sale atât de contradictorii în raport cu doctrina respectivă, este o chestiune pe cât de ubicuă, cel puţin implicit, în lamentările noastre obișnuite despre starea de fapt, pe atât de neadresată conștient, detaliat și sistematic. Singurul studiu empiric despre care am știință, comandat de o entitate bisericească în vederea stabilirii unei strategii social-pastorale faţă de fenomenul avorţionismului, concluzionează astfel: „responsabilitatea în raport cu conceperea unui copil se află sub influenţa unor linii de forţă care nu se intersectează", aceste forţe fiind poziţia Bisericii și „individualismul, materializat în convingerea că autodeterminarea propriei traiectorii existenţiale trebuie să primeze chiar în detrimentul unei potenţiale fiinţe umane".[31] Chiar dacă exprimarea concluziei datorează mai mult autorului decât persoanelor chestionate, ea este semnificativă din mai multe puncte de vedere. În primul rând, identificarea a doi factori care compun linia de forţă favorabilă avortului, anume individualismul și nedeplinătatea fiinţială a copilului nenăscut, este de remarcat și ar merita să facă obiectul unor cercetări deopotrivă teoretice și de teren mai aprofundate. Ceea ce putem observa aici este că cei doi factori să asociază și se susţin reciproc, în multe alte situaţii: individualismul afectează recunoașterea deplinătăţii unei alte persoane, chiar adulte, iar nedeplinătatea unei persoane este luată ca justificare pentru a o trata necorespunzător, așa cum, de exemplu, ne arată de multe ori atitudinea faţă de persoanele cu dizabilităţi sau în stadii terminale. În al doilea rând, este mai plauzibil să interpretăm rezultatele cercetării amintite în sensul în care învăţătura Bisericii are totuși o influenţă asupra individualismului, nu în privinţa schimbării opţiunilor, ci a justificării lor ca un rău mai mic.

---

nitare sau morale, ci din raţiuni de ideologie politică, economică și demografică. Bine documentată asupra perioadei comuniste, dar categoric *pro-choice*, Kligman, Politica.

[31] Millea, Problematica, 130; studiu solicitat de Arhiepiscopia de Alba Iulia și realizat în colaborare cu aceasta. A se vedea și Chirilă, Băndoiu, Rotaru, Aplicarea. Nu mă îndoiesc de reprezentativitatea naţională a concluziilor acestor studii deși nu au avut o asemenea eșantionare.

Statutul diminuat în perspectiva detrimentală

O astfel de perspectivă, să-i spunem *detrimentală*, în care un presupus „rău mai mic", individual sau de grup, concură cu o percepţie valorică diminuată a unui alt om, o regăsim și în justificarea avortului pe considerente sociale (sărăcie), psihologice (viol), biologice (incest, dizabilitate) sau medicale (risc obstetric). În toate acestea, considerentele de necesitate invocate nu ar putea produce justificarea răului „mai mic" decât cu condiţia că valoarea celui sacrificat este diminuată în comparaţie cu valoare celui preferat; altminteri, sacrificarea unui egal valoric pentru un bine propriu este îndeobște repugnabilă moral. Cazul justificării avortului terapeutic este elocvent: chiar dacă „în sine" mama nu are o valoare superioară fătului, „utilitatea" ei familială și socială superioară este cea care face diferenţa și stabilește opţiunea.[32]

Interesant, însă, tocmai egalitatea valorică dintre mamă și făt joacă un rol important într-un celebru contra-argument formulat de către Judith Thomson în favoarea dreptului la avort: dacă o femeie oarecare se trezește conectată biologic cu un violonist renumit care ar avea nevoie de ea pentru a putea supravieţui, femeia respectivă nu poate fi constrânsă moral să accepte situaţia, întrucât, afirmă J. Thomson, nu există vreo obligaţie imanentă de a ne sacrifica pentru alţii.[33] În cazul unui făt, argumentul ar funcţiona *a fortiori*. Astfel, pentru Thomson, individualismul (aici drep-

---

[32] Punct de vedere care poate fi identificat și în documentul dedicat avortului pe care Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române l-a asumat oficial, în care citim: „Fiind în lume, Biserica nu este nerealistă, dar nu poate fi nici superficială cu privire la motivele privind tendințele de justificare a avortului. Prin urmare, dacă viaţa mamei este pusă realmente în pericol prin sarcină sau naștere, ar trebui sa fie acordată prioritate vieții femeii, nu pentru ca viaţa ei are o valoare mai mare în sine, ci datorita relațiilor și responsabilităților față de alte persoane, care depind de ea", în Patriarhia, Avortul. Este un argument împărtășit și de mulți autori ortodocși; v. Protopapas, *op. cit. supra*. Pe alte poziții se situează Părinții Arsenie Boca și Epifanie Teodoropulos; a se vedea, Streza, Mărturii, 131-132; Teodoropulos, Familiei, *passim*. Cazul pruncului Serghei Saharov, viitorul cuvios Sofronie, a cărui sacrificare pentru salvarea mamei fusese decisă de tatăl său, ne poate pune pe gânduri. Episodul este relatat în ***, Ne vorbește, 20.

[33] Thomson, O pledoarie.

tul la autodeterminare și viață privată) este suficient pentru a legitima avortul. Nu știm dacă majoritatea femeilor române ar rezona cu acest argument, mai specific pentru cultura occidentală a individualismului avansat, dar el sugerează că, în condițiile unei culturi care mai păstrează destul spirit de sacrificiu, valoarea diminuată a copilului nenăscut nu poate lipsi justificării avortului. Este un aspect de clarificat ținând cont și de atitudinea de evitare de către cei/cele interesate de avort, inclusiv personalul medical și decidenții politici, a folosirii posibilităților oferite de tehnologia imagistică actuală de a vizualiza chipul și comportamentul copilului nenăscut și astfel de a-l recunoaște mai bine.[34]

La cele discutate mai sus s-ar putea obiecta că valoarea diminuată a copilului nenăscut nu este câtuși de puțin specifică situațiilor de respingere, indiferent de motive, a acestuia. Toți nenăscuții, dar și noii născuți și copii mici se află – și s-au aflat în trecut poate și mai mult decât astăzi –, cu variațiile de rigoare, în aceeași situație.[35] Este evident că între apariția biologică și recunoașterea socială a unei noi ființe umane există un decalaj probabil universal, în toate culturile, din motivul simplu și natural că recunoașterea presupune întotdeauna un grad de interacțiune și o anumită reciprocitate, pe care primele stadii de dezvoltare, în special cele intrauterine, dar și cele ulterioare, nu le permit decât treptat, iar cu o pregnanță mai deosebită abia după naștere.[36]

---

[34] Este experiența de pe teren a activităților *provita*. Bunăoară, vizionarea celebrului film „Strigătul mut" (http://www.strigatulmut.ro/) este frecvent refuzată pe motiv de „agresivitate vizuală". De asemenea, inițiativele care promovează așa numita educație sexuală nu se întrec să prezinte și aceste „riscuri". Elocventă și ostilitatea cu care a fost respinsă o lege a consilierii în criză de sarcină, consilioreă care ar fi contribuit și la mai buna conștientizare a valorii nenăscutului; v. ***, Proiectul.

[35] Pledoaria filosofului Peter Singer nu doar pentru statutul non-personal al nenăscuților, ci și al nounăscuților umani, pe care îi consideră inferiori față de mamiferele adulte, este notorie. Consecința practică este justificarea infanticidului; v. Singer, Discussing și Guibilini & Francesc, After-birth.

[36] În ceea ce o privește, prin progresul biologiei reproducerii și a imagisticii medicale, epoca noastră ne-a înzestrat nu doar cu o cunoaștere mult mai acurată, deși incompletă, a dezvoltării embrionare și fetale, ci și cu posibilități superioare de a interveni distructiv în aceste etape, din rațiuni de cercetare, clinice sau elective.

Un argument puternic al contestatarilor mișcării *pro-life* este tocmai că aceasta din urmă pledează pentru recunoașterea caracterului de persoană a copiilor nenăscuți, pentru statutul lor nediminuat, practic asemenea adulților, doar în contextul avortului la cerere, în timp ce în restul situațiilor împărtășește cu restul lumii, fără probleme deosebite, perspectiva diminuată. Argumentul invocă nu numai cazul dificil al avortului terapeutic, ci mai ales cazul copiilor pierduți prin avorturi spontane, față de care, consideră criticii, mișcarea *pro-life* nu manifestă nici o preocupare deosebită. Dacă copiii nenăscuți trebuie considerați persoane, atunci pierderea lor neintenționată ar reprezenta cea mai gravă problemă de sănătate publică, având o rată a mortalității mult superioară tuturor celorlalte patologii umane. În acest caz, a fi cu adevărat *pro-life* ar însemna a milita cu aceeași convingere pentru o alocare a resurselor societății capabilă să reducă măcar, dacă nu să elimine, o mortalitatea embrionară și fetală încă și mai catastrofală decât cea prin avortul electiv și cea infantilă, laolaltă. Faptul că nu există campanii *pro-life* semnificative în acest sens este considerat ca o dovadă fie de ipocrizie, fie de inconsecvență, ambele descalificante, prima moral, a doua conceptual. A replica prin faptul că în cea mare parte pierderile spontane au loc în perioada „pre-embrionară", în care nu am avea de-a face cu un organism uman, ridică problema corectitudinii științifice a distincției pre-embrion/embrion și, de asemenea, nu face decât să înlocuiască întrebarea *dacă* avortul este legitim cu cea despre *când* anume este. De asemenea, se poate replica prin faptul că multe din pierderile din această perioadă se datorează unor defecte cromozomiale majore, ceea face plauzibil să socotim că formațiunile celulare respective nu sunt propriu-zis embrioni, deci ființe umane, însă chiar și așa rămâne semnificativ numărul pierderilor în perioada fetală, iar argumentul amintit nu poate fi ignorat.[37]

Este, așadar, statutul diminuat al copilului nenăscut un motiv natural și, ca atare, întemeiat, al acceptării cu resemnarea cuvenită a pierderilor prin avort neintenționat și, de asemenea, cu înțelegere și fără penalizare,

[37] Despre aceste acuze, v. Berg, Abortion; Sikulet, *cit. supra*. Engelhardt, Fundamentele, 385-386, chestionează și el această inconsecvență. La rândul lor, apologeții avortului se confruntă cu problema acceptării avortării nenăscuților cu dizabilități și a evitării infanticidului; v. Friberg-Fernros, Clashes.

deși poate cu regret, al piederilor prin avort intenţionat, inclusiv al celor prin „avortul procreativ" care însoțește cel mai adesea FIV?[38] Care este poziția Bisericii noastre?

Statutul diminuat într-o perspectivă asertivă

Cu toate că printre teologii ortodocși contemporani pare să existe un consens privind recunoașterea copilului nenăscut ca persoană umană de la concepţie pe seama argumentului însufleţirii simultane,[39] trebuie să recunoaștem că tradiția patristică răsăriteană nu este unanimă în această privinţă. Dacă Sfinţii Grigoie al Nyssei și Maxim Mărturisitorul afirmă categoric coincidenţa temporală a sufletului și a trupului, opinia însufleţirii întârziate, cu rădăcini în Geneză 2,7 și Ieșire 21,22-23 apare în destule locuri patristice – e adevărat, cu menţiuni sumare –, dar care aparţin unor sfinţi precum Efrem Sirul, Macarie Egipteanul, Ioan Hrisostom, Chiril al Alexandriei, Fotie, Isaac Sirul.[40] Este remarcabil că poziţia celui care a fost receptat de întreaga posteritate drept reperul canonic al chestiunii avortului, anume Sf. Vasile cel Mare, a fost una rezervată cu privire la momentul însufleţirii, amănunt cunoscut dar a cărui semnificaţie nu pare apreciată îndeajuns.[41] Fără a intra în detalii, avem la dispoziţie destule alte pasaje, de la autori din ambele curente, care ne îndreptăţesc să considerăm că incriminarea morală a avortului de către Tradiţia patristică s-a bazat în primul rând pe credinţa, desprinsă din pasaje precum Iov 10,8-12; Ps 118,73 și 138,13, în plămădirea fiecărui om de către același Creator care i-a modelat și pe primii oameni și pe purtarea Lui de grijă din pântece.[42] Această perspectivă *teoplastică*

[38] Desigur, pot exista cazuri de avort cu intenţie criminală sau în condiţii incriminate de lege, dar acestea nu aduc o contribuţie la discuţia de faţă.

[39] Bunăoară, Breck, Darul; Larchet, Etica; Chatzinikolaou, The ethics, face apel la argumentul eshatologic, iar Moldovan, Darul, prezintă un argument plurivalent.

[40] O utilă trecere în revistă a acestor locuri, la Muszala, Embrion, 353 *sq*. Monografia de referinţă este Congourdeau, Embrionul; aici, v. 392 *sq*, 422 *sq*.

[41] Deși studii încă provizorii, trimit la Moldovan, Noțiuni și Idem, Tradiția. Engelhardt, *op. cit*., 368, invocă această poziţie.

[42] Pentru referinţe patristice, trimit la Moldovan, Începătorul; a se vedea și mottoul acestei lucrări.

asupra ființei umane nenăscute exclude justificarea uciderii ei, indiferent de comparația cu statutul de adult, fiind incompatibilă cu perspectiva detrimentală, însă nu și cu cea a statutului diminuat ca atare.

De fapt, pentru antropologia patristică toate etapele existenței noastre se află într-o stare diminuată în raport cu starea eshatologică; în viața aceasta, chiar și la maturitate, persoana umană este într-un stadiu embrionar față de viața de apoi, cum afirmă Sf. Maxim Mărturisitorul, deși acesta nu ne explică și cine ne poartă în pântece.[43] În orice caz, iviți în existență printr-o lucrare specifică de creație a lui Dumnezeu și pregătiți aici, cu participarea noastră, pentru nașterea întru comuniunea epectatică cu El, nu suntem nici măcar proprietarii autonomi ai vieții noastre, cu atât mai puțin ai altora, nici chiar ai copiilor noștri. „El este Plămăditorul neamului meu, eu doar o unealtă", exclamă Iov în una din omiliile Sf. Vasile cel Mare.[44] Desigur, aceasta nu înlătură responsabilitatea parentală, ci o pune în locul ei autentic: procreația este deopotrivă darul vieții oferit de Creator și răspunsul nostru la acest dar.

Din această perspectivă, statutul diminuat al copilului nenăscut nu mai apare ca un simplu fapt de biologie umană, explicabil evolutiv și util ca expedient moral, ci expresia directă a modului în care Dumnezeu procedează întotdeauna cu darurile Sale: aparent mici, la început, pe măsura capacității noastre de a le primi și a ni le însuși prin înmulțire, ceea ce ne face apți de a primi „mai multe" (Mt 25,21.23.29), ca „har peste har" (In 1,16). Mai mult decât atât, o aplicare consecventă a principiului despre viața umană ca dar al Creatorului l-ar identifica pe Acesta ascuns în darul Său, conform și identificării de Sine a Mântuitorului tocmai cu ipostazele umane cele mai diminuate existențial (Mt 25,40: „fraților mei cei mai mici"). Prin urmare, nu doar că statutul diminuat nu justifică atitudinea detrimentală și dispensarea de toți aceștia și de alții, similari, ci „a face milă cu ei" constituie însăși condiția *sine-qua-non* a identității de creștin ca asemănare cu Hristos (v. Lc 10,37).

---

[43] Sf. Maxim, Ambigua, 67-68. O anumită interpretare la Isa 49,15 ne-ar putea sugera un răspuns.

[44] S. Vasile cel Mare, Despre, 562-563.

Cum să fim mai primitori?

Desigur, atitudinea asertivă nu se poate limita la copilul nenăscut. Așa cum știm cu toţii, iar Sf. Vasile cel Mare are grijă să scoată în evidenţă în Canonul al doilea, printre victimele avortului se află și mama, care, nu numai în Antichitate, ci și în zilele noastre, își pune sănătatea și chiar viața în pericol prin această procedură.[45] De altfel, într-un înțeles creștin riguros, adevărata victimă a unei fapte rele nu este victima inocentă, ci săvârşitorul.[46] În cazul nostru, mama care își omoară copilul își diminuează propria demnitate, periclitându-și propriul destin, vremelnic și veșnic, deopotrivă. Cum se exprimă Clement Alexandrinul, „avortează odată cu embrionul și iubirea de oameni".[47] Chiar și când există o motivaţie frivolă pentru avort, recuperea spirituală prin pocăinţă și restaurarea puterii de a iubi ca o mamă, iar nu condamnarea și pedepsirea, reprezintă scopul abordării pastorale. Ce putem spune, atunci, despre cazul în care tocmai dorinţa de a procrea, nu cea de a evita procreaţia, este motivul acceptării avortului? Poate fi suspectată și invocată aici, în dorinţa de a avea „copilul *meu*", o iubire de sine egoistă? Nu este exclus, însă nici nu se poate minimaliza amploarea suferinţei pe care o pot încerca soţii care nu au copii și, în special, soţia, suferinţă pe care o provoacă nu neîmplinirea unei dorințe arbitrare, ci chiar a rostului înscris în natura, deopotrivă biologică, spirituală și sacramentală, a căsătoriei, așa cum probează binecuvântările Tainei Cununiei. Desigur, adopţia sau, mai sugestiv pentru noi, înfierea este mereu o opţiune, însă nu totdeauna accesibilă în termeni practici și, mai ales, nu este neapărat compensatoare din punct de vedere sufletesc. De asemenea, a sublinia, în spiritul unui ascetism conjugal consacrat,

---

[45] Desigur, există un risc important pentru femeie cu ocazia oricărui act procreativ. Tocmai din asumarea acestuia rezultă recunoașterea socială de care s-a bucurat – poate nu îndeajuns, totuși–până recent, faptul de a fi mamă.

[46] Nimănui nu i se poate face decât răul pe care și-l provoacă singur, după supranumele unei celebre scrisori a Sf. Ioan Hrisostom către diaconița Olimpiada și cei care îi deplângeau nedreptățirea și deportarea.

[47] ἐξαμβλίσκουσιν ἅμα τῷ ἐμβρύῳ τὴν φιλανθρωπίαν Pedagogul, 2.10.96.1.5. Contextul la care se referea el în acest pasaj erau relaţiile sexuale ilegitime; desigur, avorturile au loc în multe alte contexte, însă traumele post-avort confirmă sentința.

că sensul superior al relaţiilor intime este naşterea de prunci poate face dorinţa de a procrea încă și mai imperioasă. Cu toate acestea, chiar dacă nici o urmă de egoism nu ar umbri această dorinţă, rămâne deschisă problema primirii *tuturor* copiilor zămisliţi prin bunăvoinţa Creatorului.

Poate că părinţii nu sunt conștienţi de aceste pierderi, dar evidenţierea lor este indispensabilă pentru un consimţământ informat nu doar din punct de vedere medical, ci și emoţional și, mai ales, moral. Este posibil, de asemenea, ca părinţii să nu considere că toţi cei în cauză, și cei sacrificaţi și fratele beneficiar, sunt, deopotrivă, copiii lor. Sau, poate că nu îi consideră pe cei nenăscuţi *deja* copiii lor. Pentru părinţii creștini, însă, ca și pentru echipa medicală, care vor să își asume propria credinţă, statutul diminuat nu poate fi invocat ca justificare a „costului" uman pentru a avea un copil. Dacă, în realitatea credinţei, pe copii nu îi avem, nici nu îi facem, ci îi primim, chiar dacă nu reușim să-i *percepem* drept „cei mai mici fraţi" ai noștri, s-ar cuveni cel puțin să îi *socotim* ca atare, ca membrii ai familiei al cărei Părinte adevărat al tuturor este Creatorul (Efes 3,15). Avem urme încă neșterse despre prezenţa celor „fără nume" în conștiinţa părinților creștini români de altădată,[48] iar pentru cei de astăzi o ectenie dedicată mamelor însărcinate și copiilor lor nenăscuți – consideraţi, mai degrabă, catehumeni decât păgâni – cred că ar putea extinde semnificaţia unor cuvinte ale Apostolului la toți copiii, născuți și nenăscuți (cf. 1Cor 7,14) și ne-ar face pe toți, împreună, mai primitori față de darile lui Dumnezeu.

Bibliografie:

Albertini, David F., Explaining the futility of the reproductive process in humans: past, present, and future, Journal of assisted reproduction and genetics 34.2 (2017), 157-158.

Benga Ileana, „Dau la cel din lume care n-are nume". Eseu despre integrarea socială a nenăscuților. Cazul aparte al Văii Doamnei din Argeș, în ORMA. Journal of Ethnological and Historical-Religious Studies, 17 (2012).

[48] Vezi, Benga, Dau.

Berg, Amy, Abortion and miscarriage, Philosophical Studies 174.5 (2017), 1217-1226.

Brandt, Pierre-Yves, La réduction embryonnaire: Sacrifice d'enfants?, în: J. Boboc, S. Moldovan (ed.), Au carrefour de l'humain: religion, anthropologie, bioéthique, Astra Museum, 2016, 27-32.

Breck, John, Darul sacru al vieţii. Tratat de bioetică, Patmos, 2003.

Carvalho, Ana S., et al. Fetal Reduction, în: Clinical Ethics At the Crossroads of Genetic and Reproductive Technologies, Academic Press, 2018, 195-204.

Chatzinikolaou, Nikolaos, The ethics of assisted reproduction, în: Journal of reproductive immunology 85.1 (2010), 3-8.

Chirilă, Pavel, A.C. Băndoiu, B. Rotaru, Aplicarea unui chestionar femeilor care avortează, în: Studii, Mitropolia Olteniei. Centrul de Studii pentru Teologie Aplicată, 1(2002).

Condic, Maureen L., and Donna Harrison, Treatment of an Ectopic Pregnancy: An Ethical Reanalysis, în: The Linacre Quarterly (2018): 0024363918782417.

Congourdeau, M.-H., Embrionul şi sufletul lui la Sfinţii Părinţi şi în izvoarele filozofice şi medicale greceşti, Deisis, 2014.

Crăciunaş, Laurenţiu, Pierderea unei sarcini (avort spontan) în primul trimestru de sarcină este normală, la https://www.contraboli.ro/pierderea-unei-sarcini-avort-spontan-in-primul-trimestru-de-sarcina-este-normala/

De Geyter, Ch, et al., ART in Europe, 2014: results generated from European registries by ESHRE: The European IVF-monitoring Consortium (EIM) for the European Society of Human Reproduction and Embryology (ESHRE), în: Human Reproduction 33.9 (2018), 1586-1601.

Engelhardt jr, Hugo T., Fundamentele bioeticii creştine–perspectiva ortodoxă, Deisis, 2005.

European IVF-Monitoring Consortium (EIM), et al, Assisted reproductive technology in Europe, 2011: results generated from European registers by ESHRE, în: Human reproduction 31.2 (2016), 233-248.

European IVF-Monitoring Consortium (EIM) for the European Society of Human Reproduction and Embryology (ESHRE), et al., Assisted reproductive technology in Europe, 2012: results generated from European registers by ESHRE, Human Reproduction 31.8 (2016), 1638-1652.

European IVF-monitoring Consortium (EIM), et al. Assisted reproductive technology in Europe, 2013: results generated from European registers by ESHRE., în: Human Reproduction 32 (2017), 1957-1973.

Friberg-Fernros, Henrik, Clashes of consensus: on the problem of both justifying abortion of fetuses with Down syndrome and rejecting infanticide, Theoretical medicine and bioethics 38.3 (2017), 195-212.

Giubilini, Alberto, and Francesca Minerva, After-birth abortion: why should the baby live?, în: Journal of medical ethics 39.5 (2013), 261-263.

Jarvis, Gavin , Estimating limits for natural human embryo mortality, în: F1000Research 5 (2016); https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC5142718/

Jarvis, Gavin E, Early embryo mortality in natural human reproduction: What the data say, F1000Research 5 (2016). https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC5443340/

Kligman, Gail, Politica duplicitatii. Controlul Reproducerii in Romania lui Ceaușescu, Humanitas, 2000.

Larchet, Jean-Claude, Etica și antropologia procreației, Sofia, 2003.

Ledger, William, and Martin H. Johnson, One plus one equals two: why fetal reduction is always a second-best solution, în: Reproductive biomedicine online 32.5 (2016), 467-468.

Sf. Maxim Mărturisitorul, Ambigua, în Părinţi şi scriitori bisericeşti, vol. 80, EIBMBOR, 1983.

Millea, Vlad, Problematica avortului și percepția acesteia la nivelul județului Alba, Annales Universitatis Apulensis Seria Sociologie, 5(2005), 107-131.

Moldovan, Pr. Prof. Ilie, Ierurgiile privitoare la nașterea și botezul pruncilor, în: Ortodoxia, 37.3 (1985).

Moldovan, Sebastian, Începătorul vieţii, în Idem, Eseuri de bioetică, ed. a 2-a, Astra Museum, 2013, 165-172.

Idem, Noţiuni de antropologie prenatală la Sf. Vasile cel Mare, în: *Revista Teologică,* 3 (2009), 108-126;

Idem, Tradiţia canonică răsăriteană privitoare la avort. Poziţia Sf. Vasile cel Mare, în: *Anuarul Academic al Facultăţii de Teologie „Andrei Şaguna" din Sibiu 2006-2007,* Editura Universităţii Lucian Blaga, 2009, 113-125.

Mureşan, Cornelia, Evoluția demografică a României: tendințe vechi, schimbări recente, perspective: 1870-2030, Presa Universitara Clujeana, 1999.

Muszala, Andrzej, Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej, Wydawnictwo WAM, 2009.

Patriarhia Română, Avortul, http://patriarhia.ro/avortul-78.html

Simionescu, Gabriela, et al. National Program For In Vitro Fertilization And Embryo Transfer In Romania: Ethical, Legal, And Social Challenges, în: SEA-Practical Application of Science 13 (2017), 161-164.

Simkulet, William, Cursed lamp: the problem of spontaneous abortion, Journal of medical ethics (2017): medethics-2016.

Streza, Pr. Nicolae, Mărturii despre Părintele Arsenie Boca, Imago, 2003.

Teodoropulos, Arhim. Epifanie, Familiei ortodoxe cu smerită dragoste, Evanghelismos, 2003.

Then, Shih-Nin, Children as Tissue Donors, Springer, 2018.

Thomson J.J., O pledoarie pentru avort, în: Miroiu, Adrian (ed.), Etica aplicată, Alternative, 1995, 26-45.

Todea-Gross, Christa, Pr. Ilie Moldovan, Îndrumarul medical şi creştin despre viaţă al Federaţiei Organizaţiilor Ortodoxe Pro-Vita din România, Renaşterea, 2008.

Rotariu, Traian, Dumănescu, L., and Hărăguş, M., Demografia României în perioada postbelică, Polirom, 2017.

Stănilă, Laura, Despre clone și alte copii reușite. Problema „savior siblings", în: Review of Juridical Sciences/Revista de Stiinte Juridice 29.2 (2015).

Sf. Vasile cel Mare, Despre a nu ne lipi de cele lumești, în; Scrieri. Partea întâi, PSB 17, EIBMBOR, 1986.

Zegers-Hochschild, Fernando, et al., The international glossary on infertility and fertility care, 2017, (2017), 1786-1801.

***, Avortul, natalitatea și alți indicatori socio-demografici în România, http://www.provitabucuresti.ro/resurse/scoala-provita/statistica/178-statistica-avort-romania

***, Ne vorbește părintele Sofronie. Scrisori, Biserica Ortodoxă – Bunavestire, 2003.

***, Proiectul de lege privind înființarea cabinetelor de consiliere pentru femeile aflate în criză de sarcină, https://stiripentruviata.ro/proiectul-de-lege-privind-infiintarea-cabinetelor-de-consiliere-pentru-femeile-aflate-in-criza-de-sarcina/

***, România a intrat în iarna demografică: Populația s-a redus, în fiecare zi din 2016, cu 247 de persoane, http://www.economica.net/romania-a-intrat-in-iarna-demografica-populatia-s-a-redus-in-fiecare-zi-din-2016-cu-247-de-persoane_122391.html

***, https://stiripentruviata.ro/proiectul-de-lege-privind-infiintarea-cabinetelor-de-consiliere-pentru-femeile-aflate-in-criza-de-sarcina/

„Forma Bisericii" – perspectivă mistică asupra eclesiologiei*

Nicolae Moșoiu**

Biserica este o realitate tainică, de aceea nu putem avea o de-finiţie a sa, nu poate fi încadrată între niște limite. Biserica fiind trupul lui Hristos, genul proxim[1], dacă ar fi să ne exprimăm astfel, este chiar taina lui Hristos („tes euseveias mysterion", 1Tim. 3,16), iar diferența specifică include, pe de o parte, prezența nemijlocită a genului proxim, căci Hristos Domnul este viu și lucrător în Biserică, iar pe de altă parte, creștinii trăiesc viaţa în Hristos sau mai exact Hristos Domul trăiește în ei: „Hristos este Cel Ce trăiește în mine" (Gal. 2,20); „Hristos este în voi" (Rm. 8,10; 2Cor. 13,5); „Hristos Cel dintru voi" (Col. 1, 27); „Hristos, totul întru toţi" (Col. 3,11); „Hristos să Se sălășluiască prin credinţă în inimile voastre" (Efes. 3,17). Părintele Stăniloae afirmă că „Taina Bisericii în sens propriu ...nu a putut lua ființă decât prin Taina lui Hristos. Ea nu e decât extensiunea Tainei lui Hristos, toată e plină de taina lui Hristos. (...) Taina Bisericii nu e despărţită de Taina lui Hristos și nici Taina lui Hristos de Taina

---

* Această contribuție este varianta abreviată, dar și cu câteva precizări noi, a capitolului intitulat: „Forma Bisericii" din lucrarea: Nicolae Moșoiu, *Taina prezenței lui Dumnezeu în viaţa umană. Viziunea creatoare a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae* , Ed. Paralela 45 (Col. Cartea religioasă, Seria Studii Teologice), 2002, 180-249.

** Pr.conf. Nicolae Moșoiu, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna", Universitatea Lucian Blaga din Sibiu.

[1] Definiția este operația logică prin care se stabilește conținutul unei noțiuni. Tot definiție se numește și enunțul prin care se face această operație. Adesea definirea unei noțiuni se face prin indicarea *genului proxim* și a *diferenței specifice*: genul proxim este termenul de referință al definiției, cel mai apropiat ca sens de noțiunea definită; diferența specifică este trăsătura caracteristică a noțiunii, care o deosebește de celelalte noțiuni cuprinse în genul său proxim.

Bisericii (...) Aceste două Taine pot fi distinse teoretic, dar nu despărţite în realitate."[2]

Pogorârea Sfântului Duh, spune Părintele Stăniloae „dă existenţă reală Bisericii, punând începutul sălăşluirii trupului îndumnezeit al lui Hristos în celelalte fiinţe umane şi cu aceasta, începutul Bisericii; este actul de trecere de la lucrarea mântuitoare a lui Hristos în umanitatea Sa personală, la extinderea acestei lucrări în celelalte fiinţe umane. Prin întrupare, viaţa de ascultare, răstignire, înviere şi înălţare, Hristos pune temelia Bisericii în trupul Său. Prin acestea Biserica ia fiinţă virtual. Dar Fiul lui Dumnezeu nu S-a făcut om pentru Sine, ci pentru ca din trupul Său să extindă mântuirea ca viaţă dumnezeiască în noi. *Această viaţă dumnezeiască, extinsă din trupul Său în credincioşi, e Biserica* (s.n.). Această viaţă iradiază din trupul Său ridicat la deplina stare de pnevmatizare prin înălţarea şi aşezarea lui de-a dreapta Tatălui, în suprema intimitate a infinităţii vieţii şi iubirii lui Dumnezeu îndreptată spre oameni. (…) Fără Biserică, opera de mântuire a lui Hristos nu s-ar putea realiza"[3]. „Hristos îi mântuieşte pe oameni întrucât se extinde în ei, întrucât îi încorporează în Sine şi întrucât îi asimilează treptat cu omenitatea Sa înviată. Biserica este această extindere a lui Hristos în oameni, acest *laborator* în care se realizează treptat asimilarea oamenilor cu Hristos cel înviat"[4].

Pentru a reliefa taina trecerii lui Hristos Cel înviat în viaţa umană, părintele Dumitru Stăniloae foloseşte expresia *forma Bisericii*[5], întâlnită de mai multe ori în *Dogmatica* sa, de exemplu:

a) ca una din accepţiunile Tradiţiei: „totalitatea modalităţilor de trecere a lui Hristos în viaţa umană sub *forma Bisericii*"[6].

---

[2] Stăniloae, Dogmatica, II,11. Părintele Stăniloae scrie o deosebit de interesantă introducere la Sfintele Taine, pornind de la taina creaţiei, omul, Hristos şi Biserica, Dogmatica, III, Ibidem, p.8-12.

[3] Stăniloae, Dogmatica, II, 196.

[4] Ibidem, 267.

[5] Expresia fusese utilizată deja în studiul: „Din aspectul sacramental al Bisericii", în Studii, 531: „După aceşti teologi, Bisericile precumpănitor sacramentale nu pot pretinde deci să reprezinte forma Bisericii."

[6] Stăniloae, Dogmatica, II, 61.

b) „...opera de mântuire al cărei fundament a fost pus în natura omenească a lui Hristos este dusă la îndeplinire în *forma Bisericii*, care este unirea noastră cu Dumnezeu și între noi."[7]

c) „Biserica este Hristos ca Revelaţie deplină în continuarea eficienţei Lui. Din El continuă ea să lumineze și să încălzească prin Duhul Sfânt în mod integral nu numai până la sfârșitul timpului, ci în veșnicie, în și prin Biserica de pe pământ și din cer, din trupul Lui ca *forma* de comunicare cu El și între ei, a celor ce cred."[8]

d) Dar Revelaţia, ca realitate îndeplinită în Hristos și manifestând aceeași eficienţă prin Biserică în cursul veacurilor, reprezintă Tradiţia. Deci Tradiţia e însăși Biserica drept *formă* a eficienţei nemicșorate a lui Hristos, prin Duhul Sfânt; sau a Revelaţiei împlinite în El, de-a lungul veacurilor[9].

e) „Biserica este întemeiată de Hristos, în Care a culminat și s-a concentrat Revelaţia de acte și cuvinte. Dar Revelaţia continuă să se completeze în ea, în partea ei referitoare la *forma* în care ea se poate cristaliza ca uniune a credicioșilor cu Hristos, adică în *forma* structurilor ei esenţiale, organic legate de conţinutul Revelaţiei, ca aplicarea cea mai adecvată a ei. După aceea Biserica rămâne mediul în care se aplică până la sfârșitul lumii Revelaţia și prin care se dăruiește puterea mântuitoare a lui Hristos prin Duhul Sfânt, ca mediu în care unii oameni cer și primesc pe Hristos și cresc în El și se *conformează* Lui ca model."[10]

Pentru demersul de faţă vom reţine în mod deosebit conţinutul punctului "b" și ultima parte a punctului "e": „Opera de mântuire al cărei fundament a fost pus în natura omenească a lui Hristos este dusă la îndeplinire în *forma Bisericii*, care este unirea noastră cu Dumnezeu și între noi". „Biserica rămâne mediul în care se aplică până la sfârșitul lumii Revelaţia și prin care se dăruiește puterea mântuitoare a lui Hristos prin Duhul Sfânt, ca mediu în care unii oameni cer și primesc pe Hristos și cresc în El și se *conformează* Lui ca model."

---

[7] Ibidem, 206.
[8] Ibidem, I,.51.
[9] Ibidem,58.
[10] Ibidem, 68.

Este foarte posibil ca originea acestei sintagme să fie în opera maximiană[11], al cărei autor s-a inspirat la rândul său, consideră A.Riou, din imnul hristologic din Epistola către Filipeni, Sfântul Maxim desemnează de fapt *troposul filial*–care este noua relaţie (*schesis*), care se substituie vechii relaţii şi vechiului raport dintre cauză şi efect–reluând din scrierea paulină termenul *morphe*. *Formei* de rob luate de Adam în urma păcatului, Biserica îi substituie prin harul Duhului Sfânt *forma* şi vocaţia (*prosegorian*) unică a filiaţiei, care este şi noua naştere (*anaghenomenon*) şi noua creaţie (*anademiourgoumenon*). Fapt posibil deoarece Fiul lui Dumnezeu şi-a asumat „forma" noastră de fii căzuţi, pentru a ne introduce în filiaţia restaurată, noua creaţie (2 Cor. 5,17), care este Biserica, prin Botezul în Duhul Sfânt[12].

A. Precizări terminologice

Expresia *forma Bisericii* nu este biblică, în schimb întâlnim în Noul Testament expresia *morphe theou: „Cel Ce dintru început fiind în chipul* (forma, condiţia ontologică, gr. *morphe*, lat. forma) *lui Dumnezeu"* (Fil. 2,6) de aceea considerăm că este important să începem prin analiza acestei expresii.

În Vechiul Testament este absolut imposibil de gândit că Dumnezeu ar avea o *formă* deschisă percepţiei umane, sau că S-ar putea revela într-o *formă* accesibilă simţurilor. Deşi sunt multe referiri la Dumnezeu ca la o fiinţă care la fel ca omul are faţă, ochi, urechi, nas, gură, buze, limbă, braţe, degete, spate, haine, încălţăminte, acestea sunt atât de evident exprimări la figurat încât în *Septuaginta* nu a fost nevoie de corective pentru a menţine puritatea conceptului de Dumnezeu. În niciuna dintre numeroasele teofanii sau anghelofanii vechi-testamentare (nici chiar în *Fac.*18,1 sq. sau 32,25 sq.) nu există o manifestare în deplină *formă* umană a fiinţelor supra-pământeşti, şi nu găsim o descriere a *formei* dumnezeieşti care ar fi văzută (cf. Iez. 1,26; Iov 4,12sq). Dimpotrivă, în Vechiul Testament înţelegerea teo*morfică* a omului este mai importantă

[11] v. *infra.*

[12] Riou, Le monde, 142.

decât concepţia antropo*morfică* despre Dumnezeu. *Prezentarea în formă umană nu implică o înomenire.* Inexistenţa vreunei imagini în adorarea lui Iahve reflectă o concepţie personală și etică în măsură să reziste la orice încercare de obiectivare senzorială a *formei* Sale. Nici în iudaism, unde se pune un accent deosebit pe transcendenţa lui Dumnezeu, nu este loc pentru afirmaţii pozitive despre *forma* lui Dumnezeu[13].

În Noul Testament singura afirmaţie importantă cu privire la *forma* lui Dumnezeu este în *Fil.* 2,6-11: „*Cel Ce dintru început fiind în chipul* [forma, condiţia ontologică] (morphe, forma) *lui Dumnezeu a socotit că a fi El întocmai cu Dumnezeu nu e o prădare* (harpagmon), *dar S-a golit pe Sine luând chip* [formă, condiţie ontologică] (morphen, formam) *de rob, devenind asemenea oamenilor și la înfăţișare* (schemati, habitu) *aflându-Se ca un om; S-a smerit pe Sine făcându-Se ascultător până la moarte, și încă moarte de cruce! Pentru aceea, și Dumnezeu L-a preaînălţat* (hyperypsosen) *și I-a dăruit Lui nume care este mai presus de orice nume; ca întru numele lui Iisus tot genunchiul să se plece, al celor cerești și al celor pământești și al celor de dedesubt. Și să mărturisească toată limba că Domn* (Kyrios) *este Iisus Hristos, întru slava* (doxan) *lui Dumnezeu-Tatăl*".

După ce îi sfătuise ca „întru smerenie unul să-l socotească pe altul mai de cinste decât pe el însuși" și „*nimeni să nu caute doar spre ale sale, ci fiecare și spre ale altora.*" (Fil. 2,3,4) Iisus Hristos este prezentat ca exemplul suprem de abnegaţie, prin chenoză[14]. Fiind Dumnezeu adevărat, dar devenind și om adevărat (*en omoiomati anthropon ghenomenos*), Fiul lui Dumnezeu ia *forma* mai precis condiţia ontologică, starea robului (morphe doulou).

Carmen Christi din *Epistola către Filipeni* este cel mai interpretat text din *Noul Testament*[15].Vom încerca în cele ce urmează să surprin-

---

[13] Ibidem, 749.

[14] A se vedea: *Problema chenozei* în: Stăniloae, Iisus, 128-154. Chenoza nu înseamnă renunţarea la firea dumnezeiască, ci „constă în faptul că Fiul lui Dumnezeu Și-a însușit, Și-a făcut proprii (*oikeiosato*, *idiopoiesato*) firea omenească și slăbiciunile ei, neimprimate de păcat." (Idem, Dogmatica, II, 67)

[15] Bockmuehl, „The Form of God" (Phil.2,6) Variation on a theme of Jewish Mysticism", în *The Journal of Theological Studies*, New series, April 1997, vol. 48, part 1, Oxford, at the Clarendon Press.

dem rezumativ opiniile câtorva exegeţi consacraţi, în primul rând pentru precizări necesare demersului de faţă, dar și ca un argument pentru înţelegerea indisolubilei legături între exegeza biblică și orice încercare de a „dogmatiza".

Sunt necesare câteva precizări terminologice, chiar dacă nu se va intra în amănunte: a) *morphe-shema-eidos;* b) *morphe- ousia;* c) *morphe- eikon;* d) *morphe- doxa.*

a) *morphe-shema-eidos.* În uzul grecesc, mai puţin la Homer, dar în mod obișnuit mai târziu, *morphe* înseamnă *forma*, aspectul exterior, și chiar purtătorul formei, persoana[16]. *Morphe* în sensul său de bază este sinonim cu *eidos*, *idea* și *schema.* Dar în pofida interschimbabilităţii, există încă deosebiri de sens evidente. *Morphe*, forma proprie unei fiinţe nu este echivalent cu *eidos,* adică întrega înfăţișare vizibilă. *Eidos* desemnează aspectul genului, ceea ce este comun indivizilor, în timp ce *morphe* este forma individuală de apariţie. De *eidos* ţine ideea de ceea ce poate fi perceput și cunoscut de alţii, pe când *morphe* indică ceea ce este obiectiv acolo. *Morphe* diferă de *schema* întrucât exprimă aspectul individual exterior așa cum este, în timp ce *schema* se referă la reprezentarea în afară. *Morphe* este întregul (al trupului etc.) în și pentru sine, pe când *schema* este ceea ce aparţine sau are legătură cu întregul (*forma*, caracteristicile exterioare, modul de apariţie etc.); *morphe*, *forma dicit quiddam absolutum… schema, habitus, cultus, vestitus, victus, gestus, sermones et actiones*. În pofida acestor nuanţe, nu pot fi stabilite graniţe ferme între termeni[1715].

Nici în limbajul filosofic *morphe* nu are un sens definitiv și fără echivoc. Parmenide, primul care îl folosește, vorbește de lumină și întuneric ca despre două forme ale firii. Platon nu-l folosește mult, dar îl poate trata ca pe un echivalent pentru *eidos* sau *idea* desemnând aspectul exterior sau *forma*. Pentru el, „a cunoaște forma lui X înseamnă a înţelege natura lui X; astfel

---

[16] J.Behm, „*morphe, morphoo* , *morphosis*, *metamorphoo*", în: Gerhard Kittel (ed.), *Theological Dictionary of New Testament*, translator and editor, Wm. B. Eerdmans Publishing, Geoffrey W. Bromiley, D.Litt., D.D. vol.IV, Company, Grand Rapids, Michigan, 742.

[17]15 Ibidem, 743, 744.

filosoful care, de exemplu, cunoaște forma dreptăţii va ști nu numai care acte sunt drepte, ci și de ce sunt așa. Similar, Aristotel privește forma unui lucru drept ceea ce îl face inteligibil, ea fiind (asemeni Formelor lui Platon) accesibilă intelectului."[18] La Aristotel *morphe* dobândește un sens fix, și ocupă un loc central în gândirea sa. Cele patru principii ale întregii existenţe: forma sau natura, materia, cauza mișcătoare și scopul pot fi reduse la două: *forma-morphe*, *eidos* și materia-*hyle*, *to hypokeimenon.* Aceași distincţie dar și precizări noi apar la L.B. Lightfoot[19], R.P. Martin[20] și Rev M.R. Vincent[21].

b) *morphe–ousia.* Exegeţii subliniază distincţia , dar inseparabilitatea dintre cei doi termeni. Chiar dacă mulţi dintre Sfinţii Părinţi au accentuat această inseparabilitate, din dorinţa de a sublinia unitatea de fiinţă aceasta nu înseamnă că au identificat propriu-zis cei doi termeni, cum susţine R.P. Vicent: „A common error of the Greek Fathers, adopted by Calvin, Beza, and others, was the identificatiun of *morphe* with *ousia*, (essence) și *physis* (nature)"[22]; iar J. Heriban oferă o listă în acest sens[23]. J.B.Lightfoot afirmă clar: „Thouh *morphe* is not the same as *physis* or *ousia*, yet the possession of the *morphe* involves participation in the *ousia* also: for *morphe* implies not the external accidents but the essentials attributes"[24]. Prin urmare nu se poate avea *forma* a ceva, cuiva, fără a poseda și *ousia* respectivă, deoarece *morphe* se referă la atributele esenţiale ale fiinţei.

c) *morphe–eikon*. R.P. Martin afirmă că *eikon* și *morphe* sunt folosiţi ca termeni interșanjabili în versiunea greacă a Scripturii și sunt priviţi ca sinonimi, așa cum ar fi și „chip" și „asemănare"–șelem și *demuth* în ebraică, și în concluzie *en morphe Theou*, ar fi echivalent cu *kat'eikona Theou*[25]. P.O'Brien prezintă iniţial acest punct de vedere, dar își exprimă apoi rezerva , spunând că în pofida legăturii, există diferenţe între cei doi

[18] Flew, Dicționar, 145.
[19] Lightfoot, Saint, 127-132.
[20] Martin, Carmen Christi,100.
[21] Rev. Marvin R.Vincent, D.D., Critical, 79-80.
[22] Ibidem, 82.
[23] Heriban Josef, *Studio exegetico su Filip. 2,1-5; 6-11,* 234.
[24] Lightfoot, op.cit., 110.
[25] R.P.Martin, Carmen Christi, 108, 116.

termeni. În mod sigur nu se spune despre Adam, nici în Septuaginta, nici în Noul Testament, că ar fi *en morphe Theou*[26]. Aceeași atitudine au exprimat-o numeroși alți comentatori, amintim pe G.F.Hawthorne care afirmă: „este forțat și nefiresc să traducem morphe cu eikon, pentru a compara și a pune în contrast pe Adam cu Hristos, dacă nu se susține ideea că acest imn nu se referă deloc la preexistența lui Hristos, ci doar la Omul Iisus, la viața Sa pământească și la preaînălțarea lui la o poziție de slavă lumească"[27], pe J. Heriban[28] și pe D. Steenburg, căruia îi datorăm un studiu semantic în care neagă sinonimia celor doi termeni[29]. Distincția *morphe–eikon* reiese și mai clar datorită folosirii expresiei „*morphe doulou"* în *Fil*. 2,7.

d) *morphe-doxa*. Dacă R.P.Martin susține sinonimia celor doi termeni, făcând o paralelă între *1Cor*. 15,49 și *Fil*. 3,21, și interpretând ca atare *2 Cor*. 3,18 și *Rom*. 8, 29, Rev. M.R. Vincent afirmă distincția lor: „*Doxa* este manifestarea, „plinătatea dezvăluită", a atributelor și perfecțiunilor divine, în timp ce *morphe Theou* este veșmântul nemijlocit, specific, și personal al Ființei dumnezeiești. *Doxa* ține de Dumnezeire, *morphe* este identică cu esența tainică a Dumnezeirii. *Doxa* este și trebuie inclusă în *morphe*, *dar doxa nu e morphe*. (s.n.)"[30]

Imposibilitatea identificării termenilor în analiză reiese clar dacă dorim să înlocuim *doxa* cu *morphe* în texte cum ar fi *Ps*.18,1: „*cerurile spun slava* (doxa) *lui Dumnezeu*"; *Ps*. 84,10: „*ca să se sălășluiască slava* (doxa) *în pământul nostru*"; *Isaia* 11,10: „*pe Ea [Mlădița] o vor căuta neamurile și sălașul ei va fi plin de slavă* (doxa)".

În concluzie, se poate spune că nu este vorba de vreo înțelegere filosofică elenistică a termenului *morphe* din citatul în discuție, nici de un presupus concept popular despre *morphe* Theou = *ousia* sau *physis*. De asemenea, ceea ce Sfântul Apostol Pavel înțelege prin *morphe Theou* și *morphe doulou*

---

[26] *The Epistle to the Philippians. A Commentary on the Greek text* by Peter O'Brien, Grand Rapids Michigan, 263, 264.

[27] Hawthorne, Philippians, 82.

[28] Josef Heriban, op.cit., 237.

[29] D. Steenburg, "The Case Against the Synonymity of morphe and eikon", Journal for the Study of the New Testament 34 (1988), 77-86.

[30] Rev. Marvin R.Vincent, D.D., op.cit., 81.

este cu totul străin de ideile epifanice ale mitului și legendei. Iisus Hristos n-a jucat rolul unui zeu în *formă* umană. Unicitatea creștinismului constă și în faptul că cele două firi: dumnezeiască și omenească s-au unit în Persoana Fiului în mod *neîmpărțit, nedespărțit*, *neamestecat și neschimbat,* prin urmare nu este vorba de un avatar pasager, cele două firi rămânând unite pentru totdeauna. Nu poate fi vorba nici despre o meta*morfoză* în sensul credinței sau superstiției elenistice. Sfântul Apostol Pavel nu se referă la schimbarea *formei* cuiva cu a altcuiva; în *1Cor*. 2,8 omul Iisus este Domnul slavei (*Kyrios tes doxes*). În mod esențial, dacă nu lingvistic, paradoxala expresie *morphe Theou* este pe deplin în sfera concepției biblice despre Dumnezeu. Totuși este foarte dificil să se găsească un termen echivalent pentru *morphe*, și în special pentru *morphe Theou*. Am putea sugera: „mod de a exista", „condiție ontologică (existențială)", „statut", „stare".

B. *Metamorphosis, metemorphote* – „*Schimbarea la față* a lui Hristos pe Tabor, dovada anticipată despre lumina Sfintei Treimi, ce va iradia din trupul Său înviat și al tuturor celor ce-și vor arăta credința prin faptele lor"[31]

Schimbarea la Față a Mântuitorului nu are nimic în comun cu *metamorphosis* în înțeles elenistic.

Mt. 17.2 *kai metamorphote emprosten auton, kai elampsen to prosopon autou os o helios, ta de himatia autou egeneto leuka os to phos. Mc*. 9.2-3 *kai metamorphote emprosthen auton, kai ta himatia autou egeneto stilvonta leuka lian, oia gnapheus epi tes ges ou dynatai outos leukanai.*

Textul sugerează că transfigurarea a avut loc pentru cei trei ucenici[32]. Ei au devenit „stâlpi" (*styloi*)[33] în Biserica primară (cf. Gal. 2,9) și datorită calității de martori oculari ai acestui eveniment cu profunde semnificații.

---

[31] Stăniloae, *Iisus Hristos,* Lumina, 201.

[32] A.D.A. Moses, „Matthew's Transfiguration Story and Jewish Christian Controversy", în: Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series 122 (1996), 120.

[33] F.F. Bruce, *The Epistle of Paul to the Galatians*, 123- afirmă că acest apelativ era folosit pentru Sfinții Petru, Iacob și Ioan iar după martiriul celui de a-l doilea locul l-ar fi deținut omonimul său, Sfântul Iacob, ruda Domnului.

A.D.A. Moses susţine că *morphe*, *eikon* şi *doxa* sunt concepte interconectate, dar nu şi interşanjabile. *Septuaginta* descrie evenimentul *transfigurării* lui Moise folosind termenul *dedoxastai* (Ieş, 34,29), „*kai en dedoxasmene e opsis tou chromatos tou prosopou autou*" (v. 30) şi *dedoxastai* (v.35). Sfântul Apostol şi Evanghelist Matei foloseşte verbul *metamorphote* probabil pentru a face o paralelă cu „glorificarea" (*dedoxastai*) lui Moise. Formularea: „*Kai elampsen to prosopon autou os ho helios*", nu se foloseşte doar ca o reminiscenţă din *Exod* 34,29, ci pentru a trimite mai departe. Faptul că Moise a fost acoperit de lumina slavei lui Dumnezeu (*shekinah*) este atestat de mai multe scrieri iudaice[34]. În tradiţiile iudaice se spune că lumina care a strălucit pe faţa lui Moise în Sinai şi a rămas cu el, este lumina primordială pierdută de Adam şi Eva. Moise apare astfel ca un „nou Adam". Cu atât mai mult despre Mesia se credea că va avea strălucire, şi astfel lumina *Schimbării la Faţă* este în primul rând un element definitoriu care-L confirmă pe Iisus ca Mesia, iar în al doilea rând, împreună cu vocea cerească, confirmă legitimitatea învăţăturii Mântuitorului, aşa cum strălucirea feţei lui Moise întărea cuvintele adresate israeliţilor[35]. *Dar, aşa cum se va arăta* infra *,strălucirea feţei lui Moise nu se poate confunda cu strălucirea Feţei Domnului.*

Conceptul care domină viziunea Sfântul Maxim Mărturisitorul relativ la *Schimbarea la Faţă*, şi de fapt întregul lui „sistem" teologic, este acela al îndumnezeirii omului. *Schimbarea la Faţă* este corelativă îndumnezeirii naturii umane a Logos-ului, şi astfel propriei noastre îndumnezeiri. Învăţătura Sfântul Maxim despre Hristos Cel transfigurat pe Tabor cuprinde două elemente principale: în primul rând cel al umanităţii îndumnezeite a lui Hristos, şi apoi cel al manifestării *noetice* a dumnezeirii Sale. Ambele elemente sunt evidente în scolia sa la expresia dionisiană: „teofania Sa vizibilă" (*tes orates autou* theophaneias)[36] în care Sfântul Maxim susţine că termenul *vizibil* se referă la vederea „trupului Său divin" (*to theion*

---

[34] *Ps.-Philo* 12.1; *Memar Marqah* 4.8;6.9; *Asatir* 9.22 ş.a.

[35] A.Moses, op.cit., 121, 122.

[36] Sfântul Dionisie Areopagitul, *De divinis nominibus* 1.4, P.G. 3, 592 BC, la Veniamin, op. cit., 186.

autou soma) sau la „trupul său însufleţit" (*he empsychomene sarx*) al lui Hristos. Apoi, pune în contrast teofania Sa vizibilă cu ceea ce numește teofania Sa *noetică*, care se referă la revelarea inteligibilă a divinităţii lui Hristos, primită prin minte (intelect, *nous*), și care corespunde iluminării *noetice* (*tes noetes autou photodosias*) descrise de Sfântul Dionisie[37]. Totuși, în această viaţă, *teofania noetică* poate fi experiată doar în parte, în viaţa de dincolo „ne va fi comunicată într-un mod mai profund prin minte (intelect) (*hetis kata noun estai hemin methekte tote teleioteros*). Dar, chiar în *eschaton,* Dumnezeu va rămâne dincolo de capacitatea intelectului uman creat. Suprema lipsă de inteligibilitate a lui Dumnezeu este diferenţa existenţială între creatură (*ktisis*) și Dumnezeu Cel necreat (*aktiston*), între cele finite (*hoi peperasmenoi*) și infinit (*to apeiron*). Cu toate acestea omul este chemat, încă de aici, să participe *inteligibil* și *noetic*, adică cu toată fiinţa sa la Dumnezeu.

Pe Tabor, ucenicii, datorită "râvnei lor în practicarea virtuţii" (*di'aretes epimeleian*), au ajuns la curăţia simţurilor duhovnicești și ale celor trupești (*te enallage ton kat'aisthesin energeion*), prin lucrarea Duhului Sfânt (*en autous to pneuma energese*). Cei trei „s-au mutat de la trup la duh, înainte de a lepăda viaţa în trup. Aceasta li s-a întâmplat prin schimbarea lucrărilor simţurilor, pe care o pricinuia în ei Duhul, înlăturând acoperămintele patimilor de pe puterea lor înţelegătoare (*noetică*) (*perielon tes en autois noeras dynameos ton pathon ta kalymmata*). Prin aceasta, curăţindu-li-se simţurile sufletului și trupului, sunt învăţaţi să cunoască raţiunile duhovnicești ale tainelor arătate lor (*ton paradeichthenton autois mysterion tous pneumatikous ekpaideuontai logous*)[38]. În nota explicativă la textul citat, părintele Stăniloae scrie: „Lumina cerească arătată pe faţa umană a lui Hristos a transfigurat-o pe aceasta, dar n-a suprimat-o. Această lumină, ca și aceea care ţâșnea prin trupul Lui, a umplut-o de strălucire și veșmintele sau cuvintele Scripturii și creaţia de care se folosește fiinţa umană, nesuprimând-o nici pe ea. Lumina aceasta se arată că e dumnezeiască prin poziţia ei centrală sau prin rolul ei de izvor faţă de lumina în

[37] Ibidem.

[38] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua* 10, 1125D-1128A, t.r. cit.,125.

care s-au arătat Moise și Ilie, fapt experiat de aceștia prin orientarea lor închinătoare spre Iisus Hristos ca centru. Vederea acestei transcendențe nu se înfăptuia prin lucrările naturale ale simțurilor, ci prin imprimarea lor de către Duhul dumnezeiesc lucrător în ele. Această transfigurare a lucrărilor prin lucrarea Duhului nu le mai dădea posibilitatea să se îndulcească exclusiv trupește de suprafața materială a lucrurilor, dând naștere patimilor care întunecă înțelegerea adâncimii spirituale a lor. Aceasta a adus mutarea lor de la viața dominată de pornirile trupului, la cea dominată de Duh, deși ei se aflau încă în trup. Sfântul Maxim respinge prin aceasta din nou origenismul care nu recunoște nici o posibilitate de transfigurare a trupului prin Duh."

Prezența Sfințitorului produce o schimbare a simțurilor lor, nu una naturală, ci una mai presus de fire, datorită căreia „acoperămintele patimilor" au fost îndepărtate de pe „puterea lor înțelegătoare". Prin urmare, după cum va arăta mai târziu Sfântul Grigorie Palama, nu e o contradicție între calitatea luminii taborice și a celei văzute de isihaști, de a fi necreată, și posibilitatea ochilor trupești de a o vedea. Ochii nu au în mod firesc această putere, ci sunt transformați prin lucrarea Duhului Sfânt.

În *Capita theologica et oeconomica*[39] Sfântul Maxim se referă la cele două *forme* în care Se descoperă Hristos celor care studiază Sfânta Scriptură cu mare atenție. Mai întâi vorbește de „*forma* comună și mai publică" (*koinen kai demodesteran morphen*), prin care înțelege Întruparea, la care se referă Isaia „*L-am văzut, dar nu avea nici formă nici frumusețe* (kai eidomen auton, kai ouk eihen eidos oude kallos)" (53,2). De asemenea, există o „*formă* mai ascunsă" (*kryphiotera morphe*) prin care Se manifestă Hristos, așa cum a procedat pe Tabor, „Împodobit ești cu frumusețea mai mult decât fiii oamenilor" (*oraios kallei para tous yious ton anthropon*, Ps.44,3). Acest mod de descoperire a Domnului nu a fost rezervat exclusiv celor trei ucenici, ci este pentru toți cei care de -a lungul veacurilor vor excela în cultivarea virtuților[40].

---

[39] Ibidem, I,97, P.G. 90, 1121C-1124°.

[40] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Quaestiones et dubia* 190 (CCSG 10,131,6-12), la Veniamin, op. cit, 193.

„Cel ce dorește cunoștinţă și-a așezat temeliile sufletului neclintite lângă Domnul, cum zice Dumnezeu lui Moise: «*Iar tu stai aici cu Mine!*» (Exod 33,2). Dar trebuie să se știe că și între cei ce stau lângă Domnul există deosebiri, dacă nu se citește în zadar de către iubitorul de învăţătură, cuvântul: «*Sunt unii dintre cei ce stau aici, care nu vor gusta moartea până ce nu vor vedea Împărăţia lui Dumnezeu venind întru putere*» (Mc.8,39). Căci nu tuturor celor ce stau lângă El li Se arată Domnul totdeauna întru slavă; ci celor începători (*tois men eisagomenois*) li se arată în chip de rob (*en doulou morphe*), iar celor ce pot să-L urmeze, urcându-se pe muntele înalt al Schimbării Sale la faţă (*hypselon metamorphoseos oros*), li se arată în înfăţișarea lui Dumnezeu (*en morphe Theou*), în care a fost mai înainte de a fi lumea. Deci este cu putinţă ca Domnul să nu se arate în același fel tuturor celor ce stau lângă El; ci unora într-un fel, altora altfel, schimbându-și arătarea după măsura credinţei din fiecare."[41]

Un text asemănător este: „Dintre aceste două forme, cea dintâi se potrivește celor începători; a doua e pe măsura celor desăvârșiţi în cunoștinţă, atâta cât este cu putinţă oamenilor. Cea dintâi este icoana primei veniri a Domnului, la care se referă litera Evangheliei, și care curăţește prin pătimiri pe cei de pe treapta înfăptuirii; a doua este preînchipuirea celei de a doua veniri în slavă, la care se referă duhul Evangheliei și care preface prin înţelepciune pe cei de pe treapta cunoașterii, ridicându-i la starea de îndumnezeire. *Aceștia, în temeiul schimbării la faţă a Domnului în ei, oglindesc cu faţa descoperită slava Domnului* (s.n.)."[42]

Părintele Profesor Ion Bria explică textul astfel: „Sfântul Maxim arată că Hristos poate lua diferite înfăţișări după starea și poziţia diferită de pe care Îl privim. La început, El e departe de noi și pare acoperit, e oarecum în afară de noi. Prin curăţirea voinţei și a minţii El începe să devină mai clar, mai luminos și cât mai aproape de noi până când El intră înlăuntrul nostru și noi dispărem. La orice înaintare în virtute, El Se schimbă la faţă. Odată cu schimbarea noastră prin har, Însuși Domnul se schimbă la faţă"[43].

---

[41] Idem, *Capita theologica et oeconomica* II,13, P.G. 90,1129C-1132A; F.R.2, 170.

[42] Idem,*Capete gnostice, suta I*, 97, FR2, 162, 163.

[43] Magistrand Ion Bria, *Cunoașterea lui Dumnezeu după Sfântul Maxim Mărturisitorul*, Studii Teologice, 5 – 6 (1957), 324.

Se face o distincţie clară între modurile împărtăşirii de prezenţa Domnului. Dacă Origen credea că modul selecţiei celor trei a fost rezultatul cunoaşterii mai profunde a Persoanei lui Hristos, Sfântul Maxim schimbă accentul de pe criteriul *cunoaşterii*, pe cel al *credinţei* eliminând astfel conotaţiile intelectualiste[44].

Părintele Stăniloae precizează foarte clar că vederea luminii taborice nu înseamnă vederea fiinţei lui Dumnezeu, lumina este însă cel mai înalt mod de manifestare al Lui Dumnezeu, de aceea numeşte apofatism de gradul al treilea (cel mai înalt) vederea luminii dumnezeieşti: „S-a spus mai sus că prin strălucirea luminoasă a feţei Domnului, apărută pe munte, de trei ori fericiţi apostolii au fost călăuziţi tainic, în chip negrăit şi necunoscut, spre puterea şi slava lui Dumnezeu de toate făpturile necuprinsă, învăţând că lumina ce s-a arătat simţurilor lor e simbolul ascunzimii nearătate. Căci precum aici raza luminii făcute biruieşte lucrarea ochilor, rămânând neîncăpută de ei, aşa şi acolo Dumnezeu întrece toată puterea şi lucrarea minţii, nelăsând în vreme ce înţelege nici o formă în cel ce primeşte înţelegerea (*oud holon en to noeisthai to noein peiromeno ton oionoun typon apheis*)."[45]

Redăm şi câteva fragmente edificatoare din slujba *Schimbării la Faţă*:

„Cel ce cu Moise de demult a grăit prin închipuiri în Muntele Sinai, zicând: «Eu sunt Dumnezeu», Acesta iarăşi astăzi în Muntele Taborului Se schimbă la faţă, arătând chipul cel dintâi cu razele luminii. Pentru aceasta, Hristoase, slăvim puterea Ta". *„Astăzi Hristos în Muntele Taborului a schimbat firea lui Adam, luminând-o în chip de negrăit, cu dumnezeiască lucrare*". „(...) şi la Faţă schimbându-Te, ai făcut firea lui Adam iarăşi a străluci, mutându-o în slava şi strălucirea Dumnezeirii Tale". „(...) *dar ei de departe nu au putut răbda dumnezeiască venirea Ta, Fiinţa cea cu bună cuviinţă*". *„Firea cea neschimbătoare a Dumnezeirii, celei ce se poartă întru Sine fără materie, s-a amestecat cu omenirea, şi lumina arătându-şi apostolilor, în chip de negrăit a strălucit*"[46].

---

[44] Veniamin, op.cit., 196.

[45] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua* 10,1160BC; trad. rom.cit., 158.

[46] Mineiul pe August, 66 sq.

Din ultimile două fragmente citate, reiese că *Schimbarea la Față* este un eveniment fără precedent, deoarece lumina taborică nu era slava pe care a văzut-o Moise și fața lui a devenit luminoasă, și o putea vedea astfel poporul, nici *ousia* lui Dumnezeu, de-a pururea tainică, ci *morphe Theou*. Apostolii nu-L mai văd în *morphe doulou*, ca până atunci, ci au privilegiul să-L vadă în *forma* Sa dumnezeiască de care nu S-a despărțit niciodată, și nici nu Se putea despărți, fiind Dumnezeu adevărat, iar *morphe Theou* ține intim, este inseparabilă de ființa Sa dumnezeiască. Tomul aghioritic este edificator în acest sens: „Se schimbă la față nu primind ceea ce nu avea, nici preschimbâdu-Se în ceea ce nu era, ci descoperindu-Se ucenicilor Săi ca ceea ce era, deschizând ochii lor și făcându-i din orbi, văzători. Căci rămânând Același, S-a făcut văzut acum ucenicilor, arătându-Se altfel de cum Se arăta înainte. Căci El este lumina cea adevărată (In.1,9), frumusețea slavei"[47].

„Mai înainte închipuind învierea Ta, Hristoase Dumnezeule... la față schimbându-Te, Muntele Taborului cu lumină s-a acoperit, iar ucenicii Tăi, Cuvinte, s-au aruncat cu fața la pământ, neputând suferi a vedea Chipul cel nevăzut. Îngerii slujeau cu frică și cu cutremur, cerurile s-au spăimântat, pământul s-a cutremurat, văzând pe pământ pe Domnul slavei". Lumina taborică este pregustarea fericirii de a-L vedea pe Hristos înviat și de a fi cu El pururea, „*Doamne bine este nouă să fim aici!*"

C. Trecerea lui Hristos pascal în viața umană sub *forma* Bisericii

a. Viața în Hristos – formarea Sa în noi pe măsura împlinirii poruncilor și a dobândirii virtuților. Verbul *morphoo* este întâlnit o singură dată în Noul Testament: „*O, copiii mei, pentru care sufăr iarăși durerile nașterii până ce Hristos va lua chip* [formă, condiție ontologică] în voi (tekna mou, ous palin odino mehris ou morphothe Hristos en hymin)" (Gal. 4,19). Pentru ca să devină posibilă *viața în Hristos*, Hristos trebuie să ia *formă* în om. Trebuie într-un anumit sens să Se întrupeze din nou în fiecare, idee curentă în mistica creștină[48]. Această metaforă, care se bazează pe

[47] *Tomul aghioritic*, în *Filocalia* VII, 418-419.

[48] G. Kittel, op.cit., 753.

dezvoltarea copilului în pântecele mamei, sugerează faptul că Hristos trebuie să ajungă la o deplină dezvoltare, maturitate, în cel credincios, datorită apartenenţei la comunitatea ecclesială. Acesta este un proces care nu se sfârşeşte niciodată, fiind atât dar cât şi datorie, Dumnezeu revendicând darul oferit şi realizându-se astfel relaţia Dăruitor–dar–cel ce primeşte darul, acesta din urmă, adică credinciosul, devenind la rândul lui dăruitor: „(…) *toată viaţa noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăruim*".

Părintele Profesor Vasile Mihoc identifică în acest verset, al treilea aspect al metaforei maternităţii, după dragostea şi grija pentru ei, şi accentuarea faptului că naşterea se face în dureri[49]: „*formarea* chipului lui Hristos în credincioşi este un proces lent şi continuu în care Apostolul are un rol de neînlocuit. Sfântul Pavel spune că el suferă «iarăşi» durerile naşterii «până ce Hristos va lua *formă* în voi». Verbul *morphousthai* (forma pasivă de la *morphoo*) înseamnă «a fi modelat», «a primi o *formă* determinată». Expresia *mechris ou* din *Gal*. 4,19 b indică nu numai momentul împlinirii acestui proces de creştere duhovnicească, ci şi durata sau continuitatea lui şi de aceea putem traduce această expresie prin «atâta timp cât»."[50]

Faptul de a deveni creştin este descris în termeni specifici naşterii, scopul fiiind ca Hristos să ia *formă* în noi, sau altfel spus să ne dea *forma* Bisericii, trupul Său, pe care sunt chemaţi să-l constituie toţi oamenii. Potrivit Sfântul Apostol Pavel, Hristos trăieşte în creştini: „*Hristos este Cel Ce trăieşte în mine*" (Gal. 2,20); „*Hristos este în voi*" (Rm. 8,10; 2Cor. 13,5); „*Hristos Cel dintru voi*" (Col. 1,27); „*Hristos, totul întru toţi*" (Col. 3,11). El se sălăşluieşte în inimile lor: „*Hristos să Se sălăşluiască prin credinţă în inimile voastre*" (Ef. 3,17).

Nu există pericolul confuziei între Hristos–Capul Bisericii şi creştini–trupul Bisericii, fapt exprimat fără echivoc de Părintele Stăniloae: „Unitatea dintre Hristos şi Biserică nu înseamnă o prefacere a Bisericii în Hristos. Umanitatea credincioşilor oricât de îndumnezeită, nu e trans*formată* în Hristos capul. Capul, deşi are şi El firea Sa umană personală, e şi Dumne-

[49] Mihoc, Epistola, 170, 169.

[50] Ibidem, 170.

zeu după ființă. Umanitatea îmbisericită a credincioșilor nu devine însă nicicând parte constitutivă a capului, cum e firea Lui umană personală, ci rămâne «trup» al capului. Ea nu e unită ipostatic cu Cel Ce e Dumnezeu după ființă, ci prin energiile ce se revarsă din El, credincioșii își însușesc lucrarea lui necreată, nu ipostasul sau ființa Lui. Raportul între Hristos și Biserică nu se poate asemăna în sens strict cu raportul între sământă și planta crescută din ea, căci sământa își pierde existența devenind pom, pe când Hristos rămâne mereu un izvor necontopit cu Biserica"[51]. Se înțeleg astfel și cele afirmate de I. Karmiris, citat de Părintele Stăniloae: „Încă prin întruparea Sa, în firea pe care a luat-o Hristos s-a cuprins întreaga realitate umană ca un întreg unitar, modelându-se (*morphothentos*) astfel trupul Lui tainic, organismul divino-uman al Bisericii, al cărei cap e Hristos, prin care și în care această realitate căzută s-a unit iarăși cu Dumnezeu, înnoită și sfințită ca zidire nouă. Deci, Biserica în calitate de trup al lui Hristos, s-a modelat [*format*] prin puterea aflătoare în natura noastră asumată de Hristos de-a cuprinde și încorpora (*syssomatoseos*) pe toți cei ce cred în El, în baza unității întregii firi omenești, la care aparține și firea omenească a lui Dumnezeu- Cuvântul."[52]

Sfântul Chiril al Alexandriei identifică rolul lui Hristos de Cap al trupului cu rolul de Începător care S-a ridicat în cele dumnezeiești, având

---

[51] Stăniloae, Autoritatea Bisericii, în: *Studii Teologice*, 3-4 (1964), 186; într-o întâlnire avută la Oxford (mai 1998) cu teologul protestant Rev. Dr. John B. Webster, profesor la *Colegiul Christ Church* din Oxford, am avut ocazia–după ce i-am expus succint învățătura despre „*forma* Bisericii" la Părintele Stăniloae–să constat atitudinea sa rezervată, care provenea tocmai din teama mărturisită de a nu se confunda Hristos cu Biserica, de aceea mi-a recomandat să citesc două dintre studiile sale: „Christology, Imitability and Ethics", în *Scotisch Journal of Theology*, vol.39, 309-326; și: „The Imitation of Christ", *The Tyndale Biblical Theology Lecture, 1985*, în: *Tyndale Bulletin* 37,1986, 96-119; de asemenea: Gene Outka, „*Following at a distance: ethics and the identity of Jesus*", în vol: *Scriptural authority and Narrative Interpretation* Edited by Garrett Green, Fortress Press Philadelphia, 1987,145-160, din care transpare distanța absolută dintre Hristos și credincios, sugerată de celebra expresie „imitatio Christi" *versus* „viața în Hristos" și de cuvintele din titlul ultimului stud. cit.: „following at a distance"- (urmând la distanță).

[52] Karmiris, „Soma Hristou, o estin e Ekklesia", în *Ekklesia* 15-16, (1962), 367, Stăniloae, op.cit., 184.

în Sine puterea de a-i atrage pe toţi la Sine şi de a-i modela după chipul Său. E un început, un principiu, care are în Sine forţa de a se împlini ca orice început: „Căci a fost pus Cap, adică început (*arhe*) al celor ce prin El se modelează [*configurează*] (*anamorphoumenon*)**,** spre nestricăciune prin sfinţire în Duh."[53]

Iar Sfântul Grigorie de Nyssa scrie: „Acela [Mirele–Hristos] Şi-a făcut Biserica trup şi, prin adăugirea celor ce se mântuiesc, o zideşte pe ea în iubire, până ce vom ajunge toţi la bărbatul desăvârşit, la măsura vârstei plinirii lui Hristos (Ef. 4,13). Dacă, aşadar, Biserica e trupul (*soma*) lui Hristos, iar Cap (*kephale*) al trupului e Hristos, Care formează (*morphon*) faţa Bisericii (*tes Ekklesias to prosopon*) cu propria Sa înfăţişare (*to idio charakteri*), prietenilor Mirelui, privind la aceasta, le-a fost răpită inima (*ekardiothesan*), pentru că văd în ea mai limpede pe Cel nevăzut."[54] Frumuseţea sfinţilor este frumuseţea lui Hristos – „propria Sa înfăţişare (*to idio charakteri*)"–pe care o conferă, prin Duhul Sfânt, Bisericii, trupul Său, existând o legătură organică între cap şi trup.

Învierea şi Înălţarea Domnului nostru Iisus Hristos cu trupul – scrie Părintele Stăniloae – actualizează, prin sălăşluirea Lui în noi, prin Duhul Sfânt, calitatea Sa de cap al Bisericii, care îşi ia începutul existenţei reale prin aceasta, în mod special prin faptul că face posibil pentru comunitatea bisericească să primească în Capul- Hristos începutul vieţii de veci şi să vadă perspectiva nesfârşită a acestei vieţi cu trupul, ba chiar să guste ceva din ea.[55]

Chiar dacă verbul *morphoo* apare o singură dată în Noul Testament, întâlnim compuşi ai săi în următoarele versete:

Rm. 8,29: „*Căci pe cei pe care i-a cunoscut mai înainte, mai înainte i-a şi hotărât să fie asemenea chipului Fiului său* (symmorphous tes eikonos tou Yiou autou)*, ca El să fie întâi născut între mulţi fraţi".* De aici reiese distincţia dintre *eikon* şi *morphe,* şi se poate deduce sinonimia dintre *asemănare* şi *morphe.*

---

[53] Sfântul Chiril al Alexandriei, *Al doilea cuvânt către împărătese,* Mansi, *Amplissima Collectio Concil,* t.IV, col 804, la Stăniloae, op.cit.,184-185.

[54] Sfântul Grigorie de Nyssa, Tâlcuire, PSB,29, 229.

[55] Stăniloae, Dogmatica, II, 225.

Fil. 3,10: „*Ca să-L cunosc pe El și puterea* (dynamin *învierii Lui și să fiu primit părtaș la patimile Lui, făcându-mă* [fiind făcut] *asemenea cu El în moartea Lui* (koinonian [ton] pathematon autou, symmorphizomenos to thanato auto)". În acest verset, accentul este pe cele două substantive în cazul acuzativ (*dynamin* și *koinonian*). Sfântul Apostol Pavel ar vrea și aibă *părtășie* la suferințele Domnului, pentru a putea cunoaște mai mult *puterea* Învierii Lui. Participiul *symmorphizomenos* este la diateza pasivă, pentru a sugera că *este conformat* asemănării morții lui Hristos, prin lucrarea Duhului Sfânt, și nu că s-ar fi putut *conforma* singur, iar timpul prezent accentuează continuitatea procesului *conformării* morții lui Hristos. Nu s-a folosit nici participiul viitor, care ar fi subliniat exclusiv „veacul ce va să vină", nici o formă de trecut, care ar fi indicat momentul primirii Botezului, care este doar începutul procesului amintit.

Dar care este natura *conformării* morții lui Hristos? Au fost sugerate mai multe răspunsuri[56]:

1. Moarte martirică. Se știe că Apostolul nemurilor era amenințat cu moartea, dar majoritatea exegeților au respins o rezolvare a problemei în acest sens, considerându-se a fi o explicație care i-ar reduce complexitatea.

2. *Conformitatea* cu suferințele vieții pământești a lui Hristos. Această explicație a întrunit mai multe sufragii. Experiențele care au dus la împlinirea slujirii sale apostolice sunt similare celor prin care a trecut însuși Domnul. Dar, în acest caz, expresia *symmorphizomenos to thanato autou* s-ar referi numai la Sfântul Apostol Pavel.

3. Moartea cu Hristos ca metaforă pentru încorporare. Aceasta ar fi cea mai potrivită interpretare, care se încadrează în învățătura paulină despre moartea și învierea cu Hristos. Chiar dacă Sfântul Apostol Pavel vorbește despre unirea creștinului cu Hristos în moartea Sa ca despre un eveniment trecut (Rm. 6,4-6; Gal. 2,19; Col. 2,20; 3,3), forma de perfect *gegonamen* din *Rm*. 6,5 (cf. Gal. 2,19) indică faptul că acest eveniment trecut continuă să aibă efecte și în prezent, iar *symmorphizomenos* din *Filip*. 3,10 arată cum se manifestă efectele respective: Sfântul Pavel, care fusese unit cu Hristos în moartea Sa pe cruce, este con*format* în continuare acelei morți, deoarece participă la suferințele Domnului.

---

[56] P.O'Brien, *The Epistle to the Philippians,* 409, 410.

În acest sens Sfântul Nicolae Cabasila ne spune despre Maica Domnului: „Astfel, Ea prima a ajuns conformă (*symmorphos*) prin asemănare cu moartea Mântuitorului, și de aceea a avut parte înaintea tuturor și de înviere" (Sfântul Nicolae Cabasila, *Cuvântări teologice la Iezechiel- Hristos-Fecioara Maria. Scrieri I,* Deisis, Sibiu, 2010, p.231)

Ruptura decisivă de veacul cel vechi al păcatului și al morţii trebuie să fie permanent menţinută și afirmată, deoarece creștinul este încă expus puterilor acelui veac. Drept aceea, credinciosul este sfătuit să ucidă faptele trupului: „*Căci dacă vieţuiţi după trup, veţi muri, iar dacă ucideţi, cu Duhul, faptele trupului,veţi fi vii*" (Rm. 8,13). „*Drept aceea, omorâţi mădularele voastre, cele pământești: desfrânarea, necurăţia, patima, pofta rea și lăcomia, care este închinare la idoli*" (Col. 3,5). Faptul că moartea cu Hristos este o realitate prezentă reiese și din ceea ce spusese mai înainte în *Filip*. 3,8: „*Eu pe toate le socotesc că sunt pagubă, față de înălțimea cunoașterii lui Hristos Iisus, Domnul meu, pentru Care m-am lipsit de toate și le privesc drept gunoaie, ca pe Hristos să dobândesc*" (cf. 2Cor. 4,7-10). Că este vorba de *epectază* rezultă limpede din 2*Cor*. 3,18: „(…) *ne prefacem în același chip din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului* (metamorphoumetha apo doxes eis doxes kathaper apo kyriou pnevmatos)".

Rm. 12,2: „Și să nu vă potriviţi (conformaţi) cu acest veac, ci să vă schimbaţi prin înnoirea minţii (kai me syschematizeste to aioni touto, alla metamorphousthe te anakainosei tou noos)*, ca să deosebiți care este voia lui Dumnezeu, ce este bun și plăcut și desăvârșit*". Creștinul trebuie să ajungă să aibă "*mintea* (noun) *lui Histos*" (1Cor. 2,16).

2Cor. 3,18:*„Iar noi toți, privind ca în oglindă, cu fața descoperită, slava Domnului, ne prefacem în același chip din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului* (metamorphoumetha apo doxes eis doxes kathaper apo kyriou pnevmatos)". Se sugerează aici procesul epectatic al acestei *prefaceri.*

Fil 3,21: „*Care va schimba la înfățișare trupul smereniei noastre ca să fie asemenea* [conform] *trupului slavei Sale* (hos metaschematisei to soma tes tapeinoseos hemon symmorphon to somati tes doxes auto)*, lucrând cu puterea ce are de a-Și supune Sieși toate*". Acest verset amintește de *Filip*. 2,5-11: *symmorphon* (similar după formă) trimite la *morphe*, iar *metaschematisei* la *schema*. Referirea la smerenie (*tapeinoseos*) ne reamintește

verbul *etapeinosen*, de asemenea apar cuvintele *doxa și panta,* și expresia *Kyrios Iesous Christos.*

Iudeii înțelegeau prin înviere o simplă restaurare a trupului pământesc. Învățătura paulină include legătura organică cu trupul de aici, dar nu și reanimarea lui. Trupul cel nou nu e identic cu cel actual. Va fi o schimbare de substanţă, dar nu distrugerea identităţii personale[57]. *Symmorphon to somati tes doxes autou*–efectul acestei trans*formări* minunate este acela că cei credincioși vor fi *conformaţi „trupului slavei Lui*". *Conformitatea* nu este ceva aparent. Dacă *metaschematisei* denotă o schimbare a aspectului exterior, *symmorphon* înseamnă o schimbare interioară profundă, datorită prezenţei lui Hristos prin Duhul Sfânt.

Trupul smereniei noastre va fi schimbat și con*format* (*symmorphon*) trupului Său preamărit. Sfântul Apostol Pavel folosește aici, ca și în *2Cor*. 8,9; 5,21; *Gal*. 3,13; 4,4, idea „schimbului": Fiul lui Dumnezeu a devenit ceea ce suntem noi, pentru ca noi să putem deveni ceea ce este El, le-a luat pe ale noastre, pentru ca să ni le dăruiască pe ale Sale. Puterea Domnului ne va transforma pentru a fi în *conformitate* cu El, vom deveni ca El[58], în sensul că drepţii vor străluci în Împărăţia cerurilor „*ca soarele*" (Mt. 17,2; cf. Mt. 13,43) dar ca Soarele–Hristos, fiind vorba de o lumină mai presus de fire. Trupurile drepţilor, în *eshaton*, vor fi de aceeași ordină cerească, vor împărtăși condiţia trupului înviat și slăvit al Domnului, trupuri care nu mai sunt în antiteză cu *pneuma*, ci, dimpotrivă, sunt duhovnicești. „Și după cum am purtat chipul celui pământesc (ten eikona tou choikou)*, să purtăm și chipul celui ceresc* (ten eikona tou epouraniou)" (1Cor. 15,49). În Noul Testament, învierea apare în legătură cu o anumită corporalitate, care ţine de viaţa cerească. Expresia „*trupul slavei Sale*" face referire la trupul „în care este înveșmântat în condiţia Sa slăvită, veșmântul specific slavei Sale cerești; *forma* în care existenţa Sa spirituală perfectă se manifestă[59].

Învierea Domnului este garanţia învierii și trans*formării* trupurilor celor ce au trăit „viaţa în Hristos", trupul înviat al Domnului este prototypul și paradigma trupurilor noii lor condiţii (1Cor. 15,38-39).

---

[57] Rev. M.R. Vincent, op.cit., 120.

[58] G. Bray, op.cit., 261.

[59] Rev. M.R. Vincent, op, cit., 121.

b. Biserica le dă tuturor deopotrivă o singură formă și numire dumnezeiască (*theian morphen kai prosegrian*), adică existența și numele de la Hristos

Alain Riou observă că Sfântul Maxim Mărturisitorul, încă din primul capitol al *Mystagogiei*, abordează tema „ontologiei" misterului ecclesial ale cărei categorii fundamentale își au originea în hristologie și pnevmatologie.[60] Primul capitol se intitulează:

„Cum și în ce chip sfânta Biserică este icoana și chipul lui Dumnezeu (*Pos te kai poio tropo eikon esti kai typos Theou e aghia Ekklesia*)"[6160]. Este vorba de *tropos*-ul filiației dumnezeiești prin care Dumnezeu S-a făcut prezent în mod ipostatic în lumea oamenilor, făcând din aceștia *icoana* Sa, în măsura în care, fiind încorporați în Biserică vor ajunge să imite, prin sinergie, energia (lucrarea) necreată a lui Dumnezeu[6261]: „Sfânta Biserică este (…) după un prim înțeles spiritual, chip (*typon*) și icoană (*eikona*) a lui Dumnezeu, ca una ce are aceeași lucrare (*energhian*) ca El, prin imitare (*mimesin*) și închipuire" (*typon,* în neogreacă, *morphe*)."[63]

Întruparea Cuvântului, „taina cea din veac ascunsă și de îngeri neștiută", face posibilă înfierea omului, nu în calitate de individ, ci ca urmare a vocației sale ipostatice, personale și sobornicești, de Biserică ce enipostaziază întreaga creație. Biserica este acel *tropos* unificator, care readuce lumea la Dumnezeu, nu din exterior, prin impunerea unei cauzalități atotputernice, ci din chiar interiorul lumii, din inima ei, din omul însuși[6463]: „În același chip (*tropon*) și sfânta Biserică a lui Dumnezeu ni se arată făcând aceleași lucruri cu noi ca și Dumnezeu, imitându-L, cum imită o icoană

---

[60] Alain Riou*,* Le monde*,* 135-136.

[61] P.G.91, 664C, trad.rom. de Stăniloae, în Revista Teologică 3-4, (1944), 170; *Mystagogia tou Agiou Maximou tou Omologetou,* Eisagoge- scholia protopresbyteros Demetrios Staniloae*,* Ekdoseis apostolikes diakonias tes Ekklesias tes Ellados, Athenai,1973-este textul paralel grec și neogrec al *Mistagogiei*, editat, cu introducerea și notele Părintelui Stăniloae, de Panayotis Nellas, Atena, 1973; deoarece notele Părintelui Stăniloae la *Mistagogia* sunt încă *nepublicate* în *limba română* se vor reda câteva fragmente.

[62] Ibidem, 136.

[63] 4D; t.r.cit., p.170; text paral. cit., 107.

[64] A.Riou, op.cit., 140.

(*eikon*) modelul (*arhetypo*) său. Căci sunt mulţi și nesfârșiţi la număr cei ce fac parte din ea și sunt renăscuți (*anaghennomenon*) și recreați în Duh (*anademiourgoumenon to pnevmati*): bărbaţi, femei și copii, despărţiţi și foarte deosebiţi după gen și înfăţișare, după neamuri și graiuri, după viaţă, vârstă, păreri, meșteșuguri, chipuri, moravuri și aptitudini, după știinţă și slujbe, după soartă, caracter și deprinderi. *Dar tuturor Biserica le dă deopotrivă o singură formă și numire dumnezeiască* (*theian morphen kai prosegrian*), *adică existența și numele de la Hristos* (s.n.); și o singură și neîmpărţită relaţie prin credinţă, simplă și fără părţi, care nu lasă să fie cunoscute relaţiile cele multe și nenumărate ale fiecăruia, nici măcar că sunt, din pricina raportării și concentrării universale a tuturor spre ea. În temeiul acesteia nici unul nu e cât de puţin despărţit prin nimic de ceea ce-i comun, ca să fie de sine. Toţi există împreună unii cu alţii și sunt uniţi prin unicul har și unica putere simplă și neîmpărţită a credinţei (…).

Prin urmare, sfânta Biserică este icoană a lui Dumnezeu, precum s-a spus, ca una ce înfăptuiește aceeași unire ca Dumnezeu între cei credincioși, chiar dacă cei unificaţi în ea prin credinţă sunt deosebiţi după însușirile lor și sunt din diferite locuri și feluri. Este aceeași unire pe care o înfăptuiește și Dumnezeu însuși în chip neamestecat între ființele lucrurilor, îndulcind și aducând la identitate deosebirea dintre ele, precum s-a arătat, prin raportarea lor la El și prin unirea cu El, ca pricină (*aitian*), început (*arhen*) și scop (*telos*)."[65]

Redăm în continuare scolia Părintelui Stăniloae la acest pasaj: „În paragraful al doilea al capitolului I, Sfântul Maxim face o paralelă exactă între acţiunea Bisericii referitoare la membrii săi și acţiunea lui Dumnezeu în lume. Desigur că prin Biserică se exercită și acţiunea lui Dumnezeu. Acţiunea lui Dumnezeu prin intermediul Bisericii asupra membrilor săi este o *formă* accentuată a acţiunii lui Dumnezeu în lume. Prin această acţiune puternică, lumea se consolidează și mai mult și se actualizează din ce în ce mai mult. Biserica rămâne totuși o *imagine* (*eikon*) a lui Dumnezeu (*Arhetipul*), pentru că ea se prezintă ca un mediu vizibil și prin ea se exercită vizibil acţiunea invizibilă a lui Dumnezeu.

---

[65] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia,* text paral.cit., 110-114; trad.rom. cit., 171-172.

Biserica renaşte în Duh pe membrii săi, în multipla lor varietate şi le imprimă, în toată această varietate, o singură formă divină, un singur nume care arată existenţa lor în Hristos (s.n.). Iar aceasta se realizează datorită faptului că toţi sunt legaţi printr-o singură, simplă şi invizibilă relaţie de credinţă, care nu mai lasă să fie văzută mulţimea diferenţelor dintre ei, datorită faptului că în toţi se manifestă aceeaşi referinţă şi convergenţă şi prin aceasta nici unul nu-şi însuşeşte nimic din ceea ce este comun, dar toţi sunt într-o întrepătrundere şi uniţi între ei, datorită harului şi puterii simple şi invizibile a credinţei.

Dacă părţile universului create sunt menţinute în unitatea întregului şi în legătură cu Dumnezeu prin relaţia de cauză, membrii Bisericii sunt menţinuţi împreună prin relaţia credinţei produsă şi ajutată de har. Unitatea pe care ei o formează reprezintă corpul lui Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, devenit Capul Bisericii. Dar Hristos în care se unesc acum într-un mod mai strâns oameni variaţi ca naţiune, sex, vârstă, îi include în Sine, în virtutea aceleaşi calităţi de cauză şi putere unice, în aceeaşi putere a bunătăţii infinit de înţelepte, prin care toţi sunt aduşi şi menţinuţi în existenţa unitară a universului creat. Căci Hristos este ca în centrul liniilor ieşite din El, care nu lasă punctele de plecare ale creaturilor să se separe cu ramificaţiile lor exterioare, ci circumscrie aceste ramificaţii în cercul puterii sale şi uneşte în Sine, ca centrul cercului diferenţele care s-au produs. Astfel în Hristos, Dumnezeu nu lasă creaturile să devină total străine între ele şi separate de Dumnezeu şi să cadă astfel din existenţă, lipsindu-le pacea şi legătura cu Dumnezeu. Sfântul Maxim reia aici imaginea centrului şi a liniilor ce ies din el, din *Amgigua* (91, 1069-1084). Dar aici pune această imagine în legătură cu Hristos, Cel al Bisericii, ceea ce nu face în *Ambigua.*

În consecinţă, nu face prin Biserică o operă diferită de aceea pe care Dumnezeu o săvârşeşte în lume, dar o perfecţionează, plecând de la un cerc restrâns de oameni, dar cu intenţia să lărgească această *formă* (s.n.) întărită a acţiunii sale asupra creaţiei în totalitatea ei. Unirea tuturor în Dumnezeu, fie prin acţiunea lui Dumnezeu în calitatea Sa de cauză a tuturor în universul întreg, fie prin harul lui Hristos în Biserică, reprezintă scopul urmărit, după Sfântul Maxim, în univers şi în Biserică, fără

dispariţia diferenţelor între creaturi, căci în diviziunea lor se află pericolul de a-şi pierde existenţa. Dar dacă în Univers, acţiunea în favoarea unităţii menţine mai degrabă unitatea ce există (care este totdeauna contracarată prin tendinţa separării) în Biserică, acţiunea de unire a creaturilor a luat un curs progresiv accelerat. Această este ideea care domină viziunea Sfântului Maxim."[66]

D. Pecetea- *sphragis* Duhului Sfânt–premisa *hristomorfizării* noastre

„Pogorârea Sfântului Duh–spune Părintele Stăniloae–dă existenţă reală Bisericii, punând începutul sălăşluirii trupului îndumnezeit al lui Hristos în celelalte fiinţe umane şi cu aceasta, începutul Bisericii; este actul de trecere de la lucrarea mântuitoare a lui Hristos în umanitatea Sa personală, la extinderea acestei lucrări în celelalte fiinţe umane. Prin întrupare, viaţa de ascultare, răstiugnire, înviere şi înălţare, Hristos pune temelia Bisericii în trupul Său. Prin acestea Biserica ia fiinţă virtual. Dar Fiul lui Dumnezeu nu S-a făcut om pentru Sine, ci pentru ca *din trupul Său să extindă mântuirea ca viaţă dumnezeiască în noi*. *Această viaţă dumnezeiască, extinsă din trupul Său în credincioşi, e Biserica* (s.n). Această viaţă iradiază din trupul Său ridicat la deplina stare de pnevmatizare prin înălţarea şi aşezarea lui de-a dreapta Tatălui, în suprema intimitate a infinităţii vieţii şi iubirii lui Dumnezeu îndreptată spre oameni. (…) Fără Biserică, opera de mântuire a lui Hristos nu s-ar putea realiza."[67]

Excepţionala formulare subliniată *supra* ar putea fi aşezată în legătură cu afirmaţia lui M.J. Congar[68], potrivit căruia Biserica este: „extensiunea vieţii divine unei mulţimi de creaturi", afirmaţie citată de Părintele într-un studiu anterior[69], în care scria: „Hristos îi mântuieşte pe oameni întrucât se extinde în ei, întrucât îi încorporează în Sine şi întrucât îi asimilează treptat cu omenitatea Sa înviată. Biserica este această extindere a lui

[66] Ibidem, *Mystagogia* text.paral. cit., p.110-113; mss., 19-21.
[67] Dogmatica, II, 196.
[68] M.J. Congar , „*Ecclesia de Trinitate*", în Irenikon, t..XIV,1937, Mars- Avril, 121sq.
[69] Stănilaoe, „Sinteză ecclesiologică", în: Studii Teologice.5-6 (1955), 269.

Hristos în oameni, acest *laborator* în care se realizează treptat asimilarea oamenilor cu Hristos cel înviat."[70]

Părintele Stăniloae subliniază faptul că „toate expresiile Sfântului Apostol Pavel despre moartea, învierea, prefacerea omului, sădirea și îmbrăcarea lui în Hristos, ca evenimente etic-ontologice sunt amintite în *rânduiala Botezului*. Prin această participare la Hristos cel răstignit și înviat, *cei botezați iau chipul [forma] lui Hristos, sau devin împreună purtători ai chipului [formei] lui Hristos* (*symmorphoi*). *Chipul [forma] lor cel [cea] nou [ă] e chipul [forma] lui Hristos imprimat[ă] în ei și prin aceasta în Biserică.*"[71] (s.n.).

Într-adevăr, textul slujbei Tainei Sfântului Botez face distincţie clară între chip (*eikon*) și formă (*morphe* și verbul respectiv). În rugăciunea pe care preotul o rostește în taină, înainte de sfinţirea apei, el se roagă Preasfintei Treimi (ecfonisul este „(…) preasfânt numele Tău, al Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh"–omul fiind „*imago Trinitatis*"), rostind cuvintele: „Și fă să ia chip [*formă*] Hristosul Tău în acesta ce se va naște din nou (…)"[72], textul original fiind: „Kai *morphoson* sou ton Christon, en to mellonti anagennasthai (…)"[73]. „Omul se cufundă în apa Botezului ca o „materie a*morfă* și fără chip" (*hyle aneidos kai amorphos*) și iese afară „purtând chipul [*forma*]" frumos [-*oasă*] al lui Hristos."[74] „Suntem modelaţi și imprimaţi și viaţa noastră amorfă și nedefinită primește o formă și o definire."[75]

„Prin Botez, Mirungere, Euharistie și restul vieţii spirituale ne încorporăm în Hristos, primim existenţa creștină, adică hristocentrică și hristo*morfă*, precum și *forma* și viaţa corespunzătoare. În acest mod, «Tatăl găsește pe feţele noastre însăși *forma* (*morphen, formam*) Fiului"

---

[70] Ibidem, 267.

[71] Idem, „Transparenţa Bisericii în viaţa sacramentală", în: Ortodoxia 4, (1970), 508.

[72] Molitfelnic, 32.

[73] *Mikron Euchologion e Agiasmatarion,* Ekdosis, Apostolikes Diakonias tes Ekklesias tes Ellados, en Athenais, 71.

[74] Nellas, Omul, 86-87.

[75] Sfântul Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, PG 150, Lib.II, 525A,537D, la P. Nellas, op. cit., 87.

Său și «recunoaște în noi mădularele Celui Unul Născut» al Său."[76] „Natura omului ia *forma*, cu alte cuvinte constituţia şi funcţiile naturii umane îndumnezeite a lui Hristos."[77]

În același sens Părintele Stăniloae scria: „Omul își primește la Botez numele său, care îl face conștient de responsabilitatea sa personală. Acest nume îi dă *forma* lui personală adâncă, care e chipul lui Hristos în el (...). De aceea, *forma* aceasta personală unică a fiecărui om se imprimă tot mai mult în el și în ea se imprimă însăși *forma* lui Hristos (...). Dar încă la Botez omul a primit în *forma* lui de persoană, *forma* lui Hristos, pentru că a intrat în relaţie cu El. Cel botezat își va aduce mereu aminte de această legătură între sine și Hristos, între chipul lui personal și chipul lui Hristos imprimat în el. În sensul acesta el s-a și îmbrăcat în Hristos încă de la Botez. Hristos i-a dat înfăţișarea Sa și omul trebuie s-o facă pe aceasta tot mai clară, silindu-se să vieţuiască tot mai mult după modelul lui Hristos"[78]; „Chipul lui Hristos e o adevărată haină luminoasă, este Hristos Însuși. «*Câți în Hristos v-aţi botezat, în Hristos v-aţi și Îmbrăcat*» (Gal. 3,26). Haina aceasta nu rămâne numai la suprafaţa pielii, ca hainele obișnuite, ci se imprimă în fiinţa noastră întreagă. Ea e Hristos însuși, dar în același timp e o relaţie specială, personală, unică a fiecăruia, cu Hristos."[7978]

a. De la haine de piele la haină de lumină

La Botez, omul Îi cere lui Dumnezeu: „*Dă-mi mie haină luminoasă, Cel Ce Te îmbraci cu lumina ca și cu o haină*". Sfântul Apostol Pavel zice:„(…) *v-aţi dezbrăcat de omul cel vechi laolaltă cu faptele lui, și v-aţi îmbrăcat cu cel nou, care spre cunoaștere se reînnoiește după chipul* (kat'eikona, secundum imaginem) *Celui Ce l-a zidit*" (Col. 3,10) (aici „chipul" este echivalentul lui „*eikon*" deoarece se referă la crearea omului).

Adam nu era gol înainte de păcat, cu atât mai puţin cel ce trăiește „*viaţa în Hristos*": „Trupul omenesc al lui Hristos strălucește de frumusețea spirituală a purităţii, bunătăţii și înţelepciunii nesfârșite a lui Dumnezeu,

[76] Ibidem, Lib.IV, 600B, la P. Nellas, Omul, 85.

[77] P. Nellas, op.cit., p.˝87.

[78] Stăniloae, Dogmatica, III, 51.

[79] Ibidem, 52.

care restabilește și înalță minunata spiritualitate umană. *Iar această strălucire se răspândește din Hristos și peste sufletele și trupurile celor uniți cu El, formând Biserica* (s.n.)."[80]

„Slava de care e plină Biserica coincide cu dobândirea deplină a calității de fii ai lui Dumnezeu din partea membrilor ei, calitate care înseamnă cea mai intimă comuniune cu Tatăl. Ea constă nu numai în vederea, ci și în împărtășirea de slava de Fiu pe care o are Cuvântul cel întrupat și capul Bisericii ca om. Căci El aflându-Se în legătură organică cu trupul, slava Lui se răspândește asupra întregului trup (s.n.)"[81].

Sfântul Vasile cel Mare spune că prin Botez ne modelăm [*formăm*] după omul nostru cel dinlăuntru împreună cu Hristos, după măsura întrupării Lui, adică după măsura umanității asumate de El și modelată [*formată*] de dumnezeirea Sa[82]. *Asemănarea cu Hristos e de ordin spiritual și se realizează prin Duhul lui Hristos lucrător în noi* (s.n). Ea constă în faptul că din trupești am devenit spirituali. Devenim „duh", „trans*formând* modul nostru (de a fi și de a ne comporta), datorită întăririi omului nostru cel dinlăuntru prin Duhul" (*ton tropon metaschematisthentes dia tou krataiothenai Pnevmati ton eso anthropon*)[83]. Tot Sfântul Vasile scrie: „Cel care primește de la cineva forma bunei credințe (*ten morphosin tes eusebeias*), este oarecum plăsmuit de acela (*diaplattetai par' autou*) și este adus la desăvârșire de dascălul său, întocmai ca pruncii (*ta brephe*) formați (*diamorphoumena*) în pântecele mamelor. De aceea și Sfântul Pavel a numit fii (*tekna*) întreaga Biserică a galatenilor, căzută de la învățăturile primite mai înainte și cumva avortată; dar SfântulPavel i-a luat din nou (*analambon*) și a *format* în ei, de sus (*morphon anothen*), pe Hristos în ei."[84]

Sfântul Atanasie cel Mare dă sens hristologic versetului: „*Păzește-Mă Doamne, că întru Tine am nădăjduit*"(Ps. 15,1), de acea afirmă că Fiul luând înfățișarea (*prosopon*) umană (*anthropotetos*) Se adresează lui

---

[80] Pr. Prof. D. Stăniloae, „Transparența Bisericii…", op. cit., 514.

[81] Idem, *TDO,* vol. 2, p. 218.

[82] Sfântul Vasile cel Mare, *De Baptismo*, lib.I; *P.G.*XXXI,1553, Stăniloae, "Transparența", 508.

[83] Ibid. col 1561, la Stăniloae, op.cit., 508.

[84] Idem, *Omilie* la *Ps.*33, PG 29,369A, t.r. PSB17, 272.

Dumnezeu Tatăl, nu atât pentru Sine, ci din cauza noastră, pentru noi, ca fiind Unul dintre noi prin iconomie. Așadar numește Domn pe Tatăl datorită nașterii în chipul [forma] robului (*hen te tou doulou genesthai morphe*). El cere să fie păzit din cauza Bisericii (*diaten Ekklesian*), căci Biserica este Trupul Său; deci cere să fie Biserica[85], adică cei botezați.

Părintele Stăniloae îl citează pe Sfântul Chiril al Alexandriei care spune că: „toți cei ce sunt în trupul lui Hristos, deci care Îl au pe El drept cap «se configurează (*anamorphoumenon*)» prin El spre nestricăciune"[86]. Pentru a explica textul din *Ieșire* 21,22-23, Sfântul Chiril scrie: „Rodul și fătul minții e credința în Hristos, care prin cunoștință desăvârșită ne modelează (*anaplattousa*) din nou după El și ne *formează* după typul dumnezeiesc (*eis theion diamorphousa typon*). Aceasta spunându-o credincioșii au strigat prin glasul lui Isaia: «*Pentru frica Ta, Doamne, am luat în pântece și am purtat și am născut duhul mântuirii Tale care l-am făcut pe pământ*» (Isaia 26,18). Iar dumnezeiescul Pavel a spus celor ce au căzut prostește de la cunoștința mai desăvârșită la cea mai de jos și nedesăvârșită, adică galatenilor: «*O, copiii mei, pentru care sufăr iarăși durerile nașterii până ce Hristos va lua chip–[formă] în voi*» (Gal. 4,19). Căci începând în duh, au căutat desăvârșirea după trup, trecând la slujirea legii. De aceea n-au dus la sfârșit formarea (*morphosin*) chipului lui Hristos în ei, avortând, așa- zicând, binele așezat în ei ca într-un pântece. Așadar, desăvârșirea în cunoștință și curăția în credință, duc la capăt în sufletele noastre ale tuturor, formarea (*morphosin*) chipului lui Hristos"[87]. Părintele Stăniloae explică: „Chipul lui Hristos se conturează cu încetul, în noi, ca embrionul în pântecele femeii (...) e ca o sămânță la început. Ia chipul clar pe măsură ce Îl cunoaștem tot mai bine și ființa noastră se întipărește de virtuți, prin care îl imită pe El"–întipărirea se referă la pecetea darurilor Duhului Sfânt.

„Sfântul Ambrozie compară cămașa Botezului cu veșmintele lui Hristos de pe Tabor. Hristos transfigurat face să apară umanitatea perfectă și

---

[85] Sfântul Atanasie cel Mare, *Expositiones in Psalmos*, PG 27,100-101.

[86] Ibidem.

[87] Sfântul Chiril al Alexandriei, *Închinarea,* PG68, Lib.VIII, 545 D-548A, t.r. Stăniloae, PSB 38, 260.

fără de păcat, nu goală, ci îmbrăcată în veşminte albe ca zăpada în lumina necreată a slavei divine"[88].

Dacă *forma* dumnezeiască se referă, aşa cum s-a arătat, la „veşmântul" lui Hristos, cel botezat îl primeşte şi el, nu în sensul unei autonomii umane sau într-unul panteist. Hristos Se sălăşluieşte în cel botezat, şi implicit îi dă *forma* Sa. La strălucire ajunge pe măsură ce împlineşte poruncile. Dacă Hristos este ascuns în noi de la Botez, cum afirmă Sfântul Marcu Ascetul, El creşte pe măsura creşterii noastre duhovniceşti, pe măsura dobândirii intimităţii cu Duhul Sfânt, şi ajunge să strălucească în cel sfânt. *Nu* sfântul străluceşte, asemenea Mântuitorului schimbat la Faţă pe munte, nici *nu* reflectă în vreun fel strălucirea lui Hristos, ci Hristos Însuşi străluceşte în cel sfânt. Acesta este sensul vederii Luminii dumnezeieşti, nefiind deci vorba despre vreun fenomen exterior impersonal. Aceasta este treapta a treia a apofatismul, aceasta este cunoaşterea supremă a lui Dumnezeu , pregustarea trăirii veşnice în Lumina Sa, a nesfârşitei epectaze.

b. Hristomorfizarea sau conformarea noastră lui Hristos–opera Sfântului Duh şi a conlucrării umane. „Dumnezeu Însuşi S-a făcut *sarcofor*, pentru ca noi oamenii să devenim *pnevmatofori*"–Sfântul Atanasie cel Mare[89] „Biserica, aflată virtual în trupul lui Hristos, ia fiinţă actuală prin iradierea Duhului Sfânt din trupul Său în celelalte fiinţe umane lucru care începe la Rusalii, când Duhul Sfânt coboară peste apostoli, făcându-i primele mădulare ale Bisericii, primii credincioşi în care se extinde puterea trupului pnevmatizat al lui Hristos."[90]

Datorită relaţiei intime dintre Fiul şi Duhul Sfânt în Treimea imanentă, dar şi în evenimentul Hristos, lucrarea lui Hristos şi cea a Sfântului Duh nu pot fi separate când vorbim despre *constituţia teandrică* (s.n.) a Bisericii. Sfântul Duh, Cel Ce ce a fost activ în îndumnezeirea firii umane asumate de Fiul, rămâne în această fire îndumnezeită pentru totdeauna.

---

[88] Sfântul Ambrozie al Milanului, *De Myst.*34, la A.Schmemann, *Din apă şi din Duh*, 68.

[89] Sfântul Atanasie cel Mare, *De incarnationae et contra Arianos,* 8.*; P.G.* 26,996 C.

[90] Stăniloae, Dogmatica, II, 196.

Sfântul Duh Se revarsă peste creaţie şi peste persoanele umane din trupul înviat, deplin pnevmatizat al Domnului[91].

Atât prin Hristos, cât şi prin Duhul Sfânt se realizează Biserica atât ca unitate, cât şi ca diversitate. Şi Ei nu lucrează separat, ci în unire perfectă, având între ei şi o unire de fiinţă şi o relaţie personală. Dar Sfântul Duh are rolul său deosebit în întemeierea şi susţinerea Bisericii ca unitate de comuniune, ca unitate în diversitate. El reprezintă, prin excelenţă, relaţia vie între Tatăl şi Fiul şi ca atare întemeiază relaţia vie între membrii Bisericii şi între ei şi Tatăl"[92].

Duhul Sfânt nu săvârşeşte o lucrare separată de cea a lui Hristos, ci dimpotrivă: „Hristos e în toţi ca o comoară ce aşteaptă să fie descoperită de conştiinţa celor în care se află El. Lucrarea aceasta se atribuie cu deosebire Duhului Sfânt. El îi face pe cei din Hristos să-şi dea seama că sunt în El. Hristos e în adâncul credincioşilor de la Botez, dar adâncul acesta devine sensibil la prezenţa Lui prin Duhul Sfânt, care pune în mişcare voia omului"[93].

Duhul Sfânt este Cel ce ne face proprii energiile dumnezeieşti necreate asimilate în umanitatea lui Hristos, şi făcute implicit accesibile nouă, şi darurile care ne apropie de asemănarea cu El. „Prin Duhul noi intrăm într-un dialog cu Hristos, în care ni se comunică puterea şi lumina cunoaşterii Lui, a cunoaşterii treptate a infinităţii dumnezeieşti, care sălăşluieşte în umanitatea Lui accesibilă nouă. Noi imităm şi primim prin Duhul cele ale lui Hristos, într-un dialog liber în nesfârşit progres"[94]. Aşadar, Ortodoxia nu explică Biserica dintr-un punct de vedere exclusiv hristologic: Biserica este Trupul lui Hristos, numai întrucât Acelaşi Duh al Fiului a adunat toate mădularele ei în Hristos ca fraţi ai Lui şi ca fraţi între ei şi într-o relaţie filială faţă de Tatăl[95].

Sfântul Chiril al Alexandriei afirmă că Hristos „ia *formă* (*morphoutai*) în noi prin Duhul, care ne restaurează (*anastoicheiountos, reformat*)

---

[91] Stăniloae, „Criteriile prezenţei Sfântului Duh", în *Studii Teologice*, 105-113.

[92] Stăniloae, „Sfântul Duh şi sobornicitatea Bisericii", în *Ortodoxia*, 45.

[93] Idem, Autoritatea Bisericii, op. cit., 275-76.

[94] Idem, Dogmatica, II, 307.

[95] Idem, Sfântul Duh şi sobornicitatea Bisericii, în: Ortodoxia, 1 (1967), 43.

după modelul dumnezeiesc prin Sine, când deci Hristos ia chip [*formă*] în noi și El însuși se imprimă în noi prin Duhul, care-I este asemenea. Deci Duhul este Dumnezeu. El ne face după chipul [*forma*] lui Dumnezeu (*diamorphoun pros Theon*) nu printr-un har slujitor, ci ca Cel ce dăruiește prin Sine celor vrednici împărtășirea de firea dumnezeiască (*theias physeos methexin*). Iar că Duhul este asemănarea adevărată a Fiului, auzi-l scriind pe fericitul Pavel: «*Căci pe cei ce I-a cunoscut de mai înainte, i-a și hotărât de mai înainte să fie asemenea chipului Fiului Său* (symmorphous)*; și pe aceștia i-a și chemat*» (Rm.8,29). Dar suntem remodelaţi (*anaplattometha*) după chipul (*eikonismon*) Duhului Sfânt, sau al lui Dumnezeu, prin credinţă și sfinţenie și prin relaţia cu El, se înţelege prin relaţia de participare, chiar dacă suntem părtași la firea dumnezeiască. (2 Pt. 1,4)"[96]

Același Părinte scrie: „Iar prin glasul lui Hristos de ce S-a numit «Duh Sfânt»? Pentru că a introdus și a făcut să locuiască cu adevărat Duhul în sufletele celor ce credeau și prin El și în El i-a prefăcut (*metaplattoontos*) în chipul (*eidos*) de la început, adică în cel al Lui însuși, adică în asemănarea cu Sine prin sfinţenie, și astfel ne-a readus la arhetipul chipului (*eikonos archetypon*), care este pecetea (*charaktera*) Tatălui. Căci pecetea adevărată a Tatălui în toată exactitatea similitudinii cu El, este Fiul însuși. Iar asemănarea (*homoiosis*) perfectă și fiinţială a Fiului este Duhul, după care fiind și noi modelaţi, prin sfinţenie (*morphoumenoi di'agiasmou*), ne configurăm după chipul [*forma*] lui Dumnezeu (*Theou morphen*)"[97]. Sfântul Chiril citează apoi *Gal.*4,9: „*tekna mou, ous palin odino mehris ou morphothe Hristos en hymin*".

Duhul care Se întipărește în noi e chipul Fiului. „Noi devenind duhovnicești, având Duhul imprimat în făptura noastră, suntem după chipul [*forma*] Fiului, după chipul [forma] lui Hristos, și avem în noi elanul afectuos al filiaţiei faţă de Tatăl ceresc"[98]. S-ar putea vorbi de o legătură

---

[96] Sfântul Chiril al Alexandriei, *De S.S. Trinitate*, op.cit., t.r.cit., 284.

[97] Ibidem, *Dialogus VII*, P.G. LXXV, col.1089, trad. de Pr.Prof.D.Stăniloae, în PSB 40, op.cit., 283.

[98] Stăniloae, „Criteriile prezenţei Duhului Sfânt", în: Studii Teologice , 3-4, (1967), 109-110.

indisolubilă între *sphragis* (pecete), și *morphe* (forma), prin care se accentuează și cele două iconomii: *morphe* (care este un sinonim pentru *asemănare*) o avem datorită slujirii mesianice, o primim de la Hristos, dar pecetea, întipărirea *formei* este opera Duhului Sfânt. Fiul ne face asemenea Sieși prin Duhul, ca împreună cu El, și în El să avem acces la Tatăl: „prin Duhul devenind de aceeași *formă* (*symmorphoi*) cu Fiul cel după fire, am fost numiţi dumnezei și fii ai lui Dumnezeu."[99]

Prin Duhul Sfânt lucrează însuși Fiul, de aceea suntem ridicaţi la demnitatea de fii: „Pentru că Duhul este din ființa Celui ce ni-L procură, adică a lui Hristos (adică de aceeași ființă cu Fiul), și pentru că Dumnezeu–Cuvântul e sălășluit în noi prin Duhul, urcăm spre demnitatea înfierii, având în noi pe Fiul însuși, după care ne și con*formăm* prin participarea la Duhul și înălțându-ne la același fel de îndrăzneală, îndrăznim să zicem: «*Avva, Părinte*»"[100] Având în vedere cele de mai sus se poate înţelege mai bine afirmaţia părintelui Stăniloae: „Biserica adevărată este *hristologică* și *pnevmatologică*, *instituţională* și *evenimenţială* în același timp, sau este *hristologică* întrucât este *pnevmatologică* și viceversa"[101].

În această secţiune s-a încercat, cu riscul abundenţei diverselor citate, decelarea și sistematizarea, pe cât a fost cu putinţă, a înţelesului expresiei *forma Bisericii*, și mai ales, prin diferite conexiuni, să se propună *consacrarea* acestei formulări ca posibilă soluţie pentru o *sinteză* a învăţăturii de credinţă creștin–ortodoxe, a cărei prezentare poate să rămână de multe ori fragmentată.

Considerăm că expresia *forma Bisericii* ne oferă posibilitatea sesizării legăturii dintre:

Theognosie–vederea luminii dumnezeiești, adică *morphe* a Sfintei Treimi strălucind în trupul celui cu viaţă sfântă,–datorită prezenţei lui Hristos și lucrării de hristo*morfizare* ce aparţine Duhului Sfânt și omului–este suprema treaptă a cunoașterii lui Dumnezeu, numită de părintele Stăniloae *apofatismul de gradul al treilea*.

---

[99] Sfântul Chiril al Alexandriei, *De S.S.Trinitate*, op.cit., 1097D, la Stăniloae, Criteriile prezenţei, 110.

[100] Idem, *Thesaurus*…, PG LXXV, 569D, la Stăniloae,110.

[101] Stăniloae, Relaţiile treimice, 525.

Antropologie–omul este „*imago Trinitatis*", dar propriu-zis modelul, *Arhetipul* său este Logos-ul întrupat, omul este *eikon Eikonos,* desăvârșirea omului fiind în legătură cu con*formarea* sa trupului slăvit al lui Hristos, „Cel care ia *formă* în om, iar cei botezați iau chipul [*forma*] lui Hristos, sau devin împreună purtători ai chipului [*formei*] lui Hristos (*symmorphoi*). Chipul [*forma*] lor cel [cea] nou[ă] e chipul [*forma*] lui Hristos imprimat[ă] în ei și prin aceasta în Biserică."[102] „Natura omului ia *forma*, cu alte cuvinte constituția și funcțiile naturii umane îndumnezeite a lui Hristos. (...) adevărul omului constă în dei*formitatea* sau mai exact în hristo*morfismul* lui."[103]

Hristologie–Hristos este Cel în care „*locuiește trupește toată plinătatea dumnezeirii*" (Col. 2,9). Dacă omul este *capax divini* și Fiul lui Dumnezeu este *capax humanitatis.* El ia *forma robului* nu pentru Sine, ci pentru noi, pentru a Se sălășlui în noi și a ne conferi *forma* Sa (*morphe doulou, morphe Theou,* Filip. 2).

Pnevmatologie–Duhului Sfânt Îi aparține opera de hristo*morfizare*, El pecetluiește, întipărește în noi *forma* lui Hristos (*sphragis–morphe*), și implicit *forma* Bisericii, existând o indisolubilă unitate între iconomia Sa, și cea a Fiului, fiind, totodată mai intim omului *duhovnicesc*, decât își este omul sieși.

Eclesiologie – „Viața dumnezeiască [inclusiv *forma* dumnezeiască, n.n.], extinsă din trupul Domnului în credincioși e Biserica."[104] Expresia *forma Bisericii* se referă și la modalitatea în care Iisus Hristos Își face transparentă iconomia mântuirii între *Cincizecime* și *Parusie* prin intermediul Sfintelor Taine, instituțiilor și structurilor bisericești în viața credincioșilor, fără ca acestea să fie simple instrumente, ci fiind purtătoare de har și daruri. *Ecclesiologia* trebuie să evite instituționalismul și excluderea laicilor de la participarea la *pleroma* Bisericii, la plenitudinea darurilor Duhului Sfânt.[105]

---

[102] Ibidem, 508.

[103] P. Nellas, Omul, 85.

[104] Stăniloae, Dogmatica, II, 196.

[105] Cf. N. Nissiotis, The Charismatic Church and the Theology of Laity, *în: Michael Kinnamon (ed.) The Ecumenical Movement, An Anthology of key Texts and Voices*, WCC Publications, Geneva, 2016, 438-441.

Mariologie sau *Theotokologie* – „coborând ca ipostas El însuși în ea [Fecioara Maria] și începând să-Și *formeze* trupul din ea, cu împreunălucrarea Duhului Sfânt întreg ca persoană."[106][105] Dar și Maica Domnului a primit *forma* lui Hristos, fiind primul om îndumnezeit: „Astfel, Ea prima a ajuns conformă (*symmorphos*) prin asemănare cu moartea Mântuitorului, și de aceea a avut parte înaintea tuturor și de înviere" (Sfântul Nicolae Cabasila, *Cuvântări teologice la Iezechiel- Hristos-Fecioara Maria. Scrieri I,* Deisis, Sibiu, 2010, 231)

Teologie sacramentală sau *mysterică* – **„**Prin Botez, Mirungere, Euharistie și restul vieţii spirituale ne încorporăm în Hristos, primim existenţa creștină, adică hristocentrică și hristo*morfă*, precum și *forma* Fiului Său", iar Tatăl „recunoaște în noi mădularele Celui Unul Născut" al Său."[107] Comuniunea sacramentală (mysterică, de la *mysterion*, taină) cu Hristos e cea care-l scoate pe om din viaţa moartă și din existenţa moartă, din caracterul ei „a*morf*" și „șters" și din „ignoranţă"–a*morphia*, *aphatia*, *agnosia*.

Eshatologie–procesul hristo*morfizării* este epectatic, „*din slavă în slavă* " (2Cor. 3,18).

Etică, ascetică și mistică – **„**Iar dumnezeiescul Pavel a spus celor ce au căzut prostește de la cunoștinţa mai desăvârșită la cea mai de jos și nedesăvârșită, adică galatenilor: «*O, copiii mei, pentru care sufăr iarăși durerile nașterii până ce Hristos va lua chip [formă]* (morphe) *în voi»* (Gal. 4,19). Căci începând în duh, au căutat desăvârșirea după trup, trecând la slujirea legii. De aceea n-au dus la sfârșit formarea (*morphosin*) chipului lui Hristos în ei, avortând, așa- zicând, binele așezat în ei ca într-un pântece. Așadar, desăvârșirea în cunoștinţă și curăţia în credinţă, duc la capăt în sufletele noastre ale tuturor, formarea (morphosin) *chipului lui Hristos*."[108] „Chipul lui Hristos se conturează cu încetul, în noi, ca embrionul în pântecele femeii... e ca o sămânţă la început. Ia chipul clar [ajunge

---

[106] Stăniloae, op. cit., 85.

[107] Sfântul Nicolae Cabasila, Viaţa, PG 150, 600B, la P.Nellas, Omul, 218.

[108]107 Sfântul Chiril al Alexandriei, Închinarea, PG 68, Lib.VIII, 545 D-548A, t.r. Stăniloae, PSB, 38, 260.

să aibă *forma*] pe măsură ce Îl cunoaștem tot mai bine și ființa noastră se întipărește de virtuți, prin care îl imită pe El."[109]

Îndumnezeirea–*theosis* omului, concept fundamental în Ortodoxie, nu este o figură de stil, ci înseamnă explicit primirea *formei* (*morphe*) a lui Hristos (hristo*morfizarea*), Cel care a luat *forma* noastră pentru a ne conferi *forma* Sa.

Misiune și *ecumenism*–omul în care are loc procesul hristo*morfizării*, este mai smerit, mai deschis, mai iubitor, nu poate să spună despre alții că vor ajunge în iad, el rămânând nepăsător, ci dimpotrivă, va încerca prin exemplul personal și dialogul plin de iubire să-i ajute să devine părtași ai *vieții în Hristos*.

În urma acestei analize, am putea afirma că expresia *forma Bisericii*, care are ca punct de plecare *Mystagogia* Sfântului Maxim Mărturisitorul, reprezintă o contribuție de excepție a părintelui Stăniloae la aprofundarea eclesiologiei. Prin urmare este de maximă importanță receptarea acesteia la nivelul studenților și doctoranzilor și chiar la nivelul credincioșilor prin predici tematice consistente.

Bibliografie:

Behm, J., „*morphe, morphoo* , *morphosis*, *metamorphoo*", în: Gerhard Kittel (ed.), *Theological Dictionary of New Testament*, translator and editor, Wm. B. Eerdmans Publishing, Geoffrey W. Bromiley, D.Litt., D.D. vol.IV, Company, Grand Rapids, Michigan.

Bockmuehl, Markus, "The Form of God" (Phil.2,6) Variation on a theme of Jewish Mysticism", în: *The Journal of Theological Studies*, New series, April 1997, vol.48, part 1, Oxford, at the Clarendon Press.

Bruce, F., *The Epistle of Paul to the Galatians*, Exeter, Paternoster Press, 1982.

Congar, M.J., "*Ecclesia de Trinitate*", în Irenikon XIV,1937, Mars- Avril.

Flew, Antony, *Dicționar de filosofie și logică,* Ed.Humanitas,1996.

Hawthorne, Gerald F., *Philippians*, World Biblical Commentary, vol.43, Word Books, Texas, 1983.

[109]108 Stăniloae, notă explic.272, PSB 38, 260.

Heriban, Josef, *Studio exegetico su Filip. 2,1-5; 6-11,* LAS Roma, 1983.
Lightfoot, J.B., *Saint Paul's Epistle to the Philippians*, Macmillan and co. London, 1888.
Martin, R.P., *Carmen Christi, Philippians 2,5-11. In recent interpretation and in the setting of Early Christian Worship*, Cambridge, At the University Press, 1967.
Mihoc, Pr. Asist. Dr. Vasile, *Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni*, teză de doctorat, EIBMBOR, București, 1983.
Molitfelnic, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1985.
Moses, A.D.A., "Matthew's Transfiguration Story and Jewish Christian Controversy", în *Journal for the Study of the New Testament*, Supplement Series 122, 1996.
Moșoiu, Nicolae, *Taina prezenței lui Dumnezeu în viața umană. Viziunea creatoare a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae*, Ed.Paralela 45, Pitești 2002.
Mystagogia tou Agiou Maximou tou Omologetou, Eisagoge- scholia protopresbyteros Demetrios Staniloae*,* Ekdoseis apostolikes diakonias tes Ekklesias tes Ellados, Athenai,1973.
Nellas, Panayotis, *Omul, animal îndumnezeit*, Sibiu, 1998.
Nissiotis, N. „The Charismatic Church and the Theology of Laity", *în: Michael Kinnamon (ed.), The Ecumenical Movement, An Anthology of key Texts and Voices*, WCC Publications, Geneva, 2016.
O'Brien, Peter, *The Epistle to the Philippians. A Commentary on the Greek text*, Grand Rapids Michigan, 1991.
Riou, Alain, *Le monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur*, Ed.Beauchesne Paris,1973
Schmemann, Alexander, *Din apă și din Duh*, trad. rom. Pr. Prof. Ion Buga, Ed. Symbol, București, 1992.
Sfântul Atanasie cel Mare, *Expositiones in Psalmos*, PG 27.
Sfântul Chiril al Alexandriei, *Închinarea și slujire în Duh și în Adevăr,* PSB 38.
Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete,* Paideia, Bucuresti, 1996.
Sfântul Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, București, 2016.

Stăniloae, Pr. Prof. Dumitru, „Autoritatea Bisericii", în: *Studii Teologice*, 3-4 (1964).

Stăniloae, Pr. Prof. Dumitru, „Transparența Bisericii în viața sacramentală", în: *Ortodoxia*, nr. 4, 1970.

Stăniloae, Pr. Prof.Dumitru, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, ediția a II-a, Ed. Omniscop, Craiova, 1993.

Stăniloae, Pr. prof. dr. Dumitru, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, 3.vol. București, 2003.

Stăniloae, Pr.prof. Dumitru, „Criteriile prezenței Sfântului Duh", în *Studii Teologice*, nr.1,1967.

Stăniloae, Pr. prof. Dumitru, „Sinteză ecclesiologică", în *Studii Teologice*, nr. 5-6, 1955.

Stăniloae, Pr. prof. Dumitru, „Transparența Bisericii în viața sacramental", în *Ortodoxia*, nr. 4, 1970.

Stăniloae, Pr. prof. Dumitru, *Iisus Hristos, Lumina lumii și îndumnezeitorul omului,* București, 1993.

Steenburg, D „The Case Against the Synonymity of morphe and eikon", Journal for the Study of the New Testament 34 (1988), 77-86.

Vincent, Rev. Marvin R., D.D., *Critical and exegetical Commentary on the Epistles to the Phillippians and to Philemon*, T&T Clark, Edinburgh, 1955.

„Ca un miel spre junghiere" versus „Ca o oaie spre junghiere" (Is 53,7) Scurt studiu lexico-semantic

Ștefan Munteanu*

1. Două traduceri, două variante

În capitolul 8 din Faptele Sfinților Apostoli este relatat episodul botezului famenului etiopian de către diaconul Filip. Întâlnirea dintre cei doi are loc pe calea ce se coboară din Ierusalim spre Gaza și este prilejuită de preocuparea demnitarului etiopian de a înțelege un pasaj din cartea profetului Isaia. Așezat în carul cu care călătorea spre patria sa, acesta citea cu voce tare versetele 7 și 8 din Isaia 53:

> *Ca o oaie spre junghiere este adus* și ca un miel fără de glas înaintea celui ce-l tunde, așa nu și-a deschis gura sa. Întru smerenia lui, judecata lui s-a ridicat, iar neamul lui cine-l va spune? Că îi este ridică de pe pământ viața lui (Ὡς *πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη*, καὶ ὡς ἀμνὸς ἐναντίον τοῦ κείροντος αὐτὸν ἄφωνος, οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ. Ἐν τῇ ταπεινώσει αὐτοῦ ἡ κρίσις αὐτοῦ ἤρθη, τὴν δὲ γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγήσεται; Ὅτι αἴρεται ἀπὸ τῆς γῆς ἡ ζωὴ αὐτοῦ) (FAp 8,32-33).

Evanghelistul Luca, autorul cărții Faptele Sfinților Apostoli, reproduce aici textul din *Septuaginta* (LXX), traducerea greacă a Vechiului Testament (VT), iar nu pe cel din originalul ebraic transmis în așa-numitul Text Masoretic (TM).

Între cele două texte există o oarecare diferență, mai cu seamă în prima parte a citatului, adică în Is 53,7, referitor la poziția termenilor „oaie" și

*Prof. dr. Ștefan Munteanu, Institutul de Teologie Ortodoxă „Sfântul Serghie" din Paris, Franța.

„miel". Traducerile ortodoxe românești ale Noului Testament (NT) oscilează în alegerea variantei corecte. Astfel, în ediția Sfântului Sinod citim: „Ca un *miel* care se aduce spre junghiere și ca o *oaie* fără de glas înaintea celui ce-o tunde, așa nu și-a deschis gura sa" (FAp 8,32), preferându-se o armonizare cu traducerea lui Is 53,7 din VT conformă TM, în timp ce ediția Jubiliară rămâne fidelă textului grec pe care Evanghelistul Luca îl reia din LXX: „Ca o *oaie* la'njunghiere S'a adus și ca un *miel* fără de glas în fața celui ce-l tunde, așa El nu-Și deschide gura" (FAp 8,32).

La prima privire am putea crede că diferența este banală și că acest text nu necesită o lectură critică sau o ermeneutică specială a celor doi termeni, iar reproducerea oricărei variante este mai mult sau mai puțin arbitrară, neaducându-se vreo alterare mesajului original al Faptelor Sfinților Apostoli. Totuși, dimensiunea mesianică a acestui verset în originalul ebraic, precum și folosirea de către Evanghelistul Luca a textului grec într-un caz singular de evanghelizare impune o analiză lexico-semantică a termenilor și o eventuală sistematizare a ipotezelor de traducere.

2. *Kerigma* apostolică

Episodul întâlnirii diaconului Filip cu famenul etiopian a fost adesea comparat cu cel dintre Iisus și cei doi ucenici în drum spre Emaus din ziua Învierii. Asemănarea este uimitoare: în ambele cazurile se face referire la evenimentele din viața lui Iisus și la textul Sfintei Scripturi. Totuși, famenul etiopian se găsește într-o situație complet inversă față de cea a celor doi ucenici. Și aceasta din cel puțin din două perspective catehetice[1].

În primul rând, pe calea spre Emaus, cei doi ucenici cunoșteau cele întâmplate cu Iisus până la Înviere, dar nu puteau să le deslușească sensul în lumina Sfintelor Scripturi. Iisus intervine și le explică din textul Scripturii locurile din Scriptura referitoare la El. Apoi, după *frângerea pâinii,*

[1] Aceste două texte pot fi considerate ca aparținând unui *Sitz-im-Leben* catehetico-liturgic, ocupând fiecare un rol important în cadrul unor pregătiri sau slujbe pentru primirea Tainelor de inițiere creștină: Botezul și Euharistia. Trimitem la câteva studii mai detaliate pe această temă: Culmann, Die Tauflehre, 63-75; Grassi, Emmaus Revised, 463-467; Butticaz, L'identité de l'Église, 214-229.

El *dispare* din faţa ucenicilor. În cazul famenului etiopian relatarea este orchestrată în sens contrar. Acesta cercetează Scripturile, dar nu poate să le înţeleagă fără referire la Iisus. Este diaconul Filip, interlocutorul său, care i-L vestește și astfel textul Scripturii capătă sens. După *botezul famenului*, diaconul Filip *dispare* la rândul său fiind răpit de Duhul Domnului.

O a doua diferenţă importantă constă în faptul că pe calea spre Emaus trimiterea la textul Sfintei Scripturi este foarte generală: „Moise și toţi proorocii" (Lc 24,27). În episodul de pe drumul spre Gaza, textul profetic este bine specificat: un pasaj din cel de-al patrulea imn al Slugii Domnului (cf. Is 52,13–53,12)[2]. Plecând de la acest text diaconul Filip îl evanghelizează pe famenul etiopian. Citatul este central nu doar pentru structura pericopei, ci și pentru înţelesul întregii scrieri. Evanghelistul Luca arată în Fapte 8 în mod explicit ceea ce este sugerat în Luca 24: în Iisus se împlinesc cele scrise despre Sluga Domnului[3]. Avem deci o indicaţie extraordinară asupra importanţei acordate acestui text în comunităţile creștine primitive.

Știm că în iudaismul din perioada celui de al doilea Templu din Ierusalim se căuta un răspuns referitor la identitatea Slugii Domnului (în

[2] Evanghelistul Luca înrădăcinează scrierile sale în cele patru imnuri ale Slugii Domnului (cf. Is 42,1-7; 49,1-6; 50,4-9; 52,13–53,12) pentru a se referi la Iisus. În Evanghelie găsim referiri în rugăciunea lui Simeon (cf. Lc 2,29-32; Is 42,6; 49,6), în textul citit de Iisus în sinagoga din Nazaret (cf. Lc 4,18; Is 42,1) și în învăţătura dată ucenicilor după Cina cea de Taină (cf. Lc 22,37; Is 53,12). În Fapte avem referire în discursul lui Petru după vindecarea ologului la poarta Templului (cf. FAp 3,13-14; Is 52,13; 53,11), în rugăciunea creștinilor după eliberarea Apostolilor Petru și Ioan (cf. FAp 4,27.30; Is 52,13); în textul citit de famenul etiopian (cf. FAp 8,32-33; cf. Is 53,7-8 – cel mai lung citat din cele patru imnuri); în predica Apostolului Pavel din sinagoga Antiohiei Pisidiei (cf. FAp 13,47; Is 49,6) și în cuvântarea sa de apărare înaintea lui Festus și a regelui Agripa (cf. FAp 26,18.23; Is 42,6-7; 49,6); cf. Grelot, Les Poèmes du Serviteur, 170-179; Koet, Isaiah in Luke-Acts, 79-100; Genz, Jesaja 53, 96-109.

[3] Delimitarea textului pare să fi fost aleasă în mod deliberat. Legătura cu Lc 24 indică semnificaţia Patimilor Domnului în lumina imnului din Is 53, deoarece în Lc 24,25-27 ele au fost explicate pe baza Scripturii. Iar în Fapte 8 acest imn permite raportarea jertfei Slugii Domnului la persoana lui Iisus, care prin moartea și Învierea Sa se dovedește a fi *Mesia cel așteptat* de poporul Israel. Un eveniment mântuitor ce determină pe famenul etiopian să se boteze; cf. Filippini, At 8,26-40, 209-213; Genz, Jesaja 53, 96.107.

ebraică *ʿebed-yahve,* עֶבֶד יְהוָה), iar el se orienta îndeosebi spre trei posibilităţi[4]. În primul rând se întreba dacă nu cumva este vorba de un profet persecutat şi în acest caz dacă el aparţine trecutului, prezentului sau viitorului în raport cu autorul textului. În al doilea rând, se putea gândi la o figură colectivă, la întregul Israel sau la acea „rămăşiţă" (în ebraică *ʾšār*, שְׁאָר) rămasă credincioasă poruncilor lui Dumnezeu şi de care se face menţiune în alte părţi din cartea profetului Isaia. Și în al treilea rând, în unele grupuri restrânse, se vedea o referire în aceste imnuri la un personaj mesianic particular ce urma să vină, un drept prin excelenţă.

Această ultimă interpretare pare să constituie punctul de plecare pentru întrebarea eunucului: „De cine vorbește profetul…?" și a răspunsului lui Filip: „a binevestit (εὐηγγελίσατο) pe Iisus" (FAp 8,34-35).

3. „Ca o oaie spre junghiere"

În ediţiile moderne ale Bibliei, cuvântul ebraic *śeh* (שֶׂה) din TM este tradus de cele mai multe ori cu „miel", în sensul de pui de oaie (în special de sex masculin), în primele luni de la naștere. El desemnează animalul individual adus ca jertfă în VT[5]. Conform textului din Ieș 12,3 ș.u., cu acest cuvânt este numit mielul pe care evreii trebuiau să-l mănânce la sărbătorea Paștelui: „În ziua a zecea a lunii acesteia să-și ia fiecare din capii de familie un *miel* (*śeh*, שֶׂה); câte un *miel* (*śeh*, שֶׂה) de familie să luaţi fiecare…"[6].

---

[4] Pentru o evoluţie a interpretărilor referitoare la identitatea Slugii Domnului în iudaismul postexilic şi talmudic a se vedea Hugenberger, The Servant of the Lord, 104-140; Defélix, Lectures juives, 27-68.

[5] Termenul ebraic *śeh* (שֶׂה) definește în limba ebraică animalul unui turme de ovine (miel, berbec, oaie, capră, ied, ţap) și poate avea sensul masculin (Fac 30,32) sau feminin (Ier 50,17). El apare de 47 de ori în VT, din care de 25 de ori în texte cu caracter religios sau cultic și de 22 de ori într-un context secular, incluzând aici și pasajele cu sens metaforic. În LXX *śeh* (שֶׂה) este tradus de 38 de ori cu πρόβατον, de 3 ori cu ἀμνός (cf. Lev 12,8; Num 15,11; Deut 14,4), o dată cu χίμαρος (cf. Deut 14,4), de 2 ori cu κριός (cf. Iez 34,22), o dată cu ποίμνιον (cf. Jud 6,4) și de 2 ori nu este tradus (cf. Ios 6,21; Is 66,3); cf. Waschke, שֶׂה „śeh", 46-49.

[6] În afară de jertfa pascală, cuvântul *śeh* (שֶׂה) este folosit în VT pentru mielul adus ca jertfă de ardere de tot (cf. Fac 22,7-8), răscumpărare a întâiului-născut de la asină (cf.

Natura blândă a mielului se pretează însă repede la diverse utilizări figurative în Biblie. De exemplu, psalmistul David se compară cu un „miel" pierdut: „Rătăcesc ca un *miel* (*śeh*, שֶׂה) pierdut: caută pe robul Tău, căci nu uit poruncile Tale" (Ps 119[TM],176). Profetul Ieremia descrie pe poporul Israel ca un „miel" rătăcit, pradă regilor Asiriei și Babilonului: „Israel este un *miel* (*śeh*, שֶׂה) pe care l-au gonit leii; regele Asiriei l-a mâncat cel dintâi; și acesta din urmă i-a zdrobit oasele, acest Nabucodonosor, regele Babilonului" (Ier 50[TM],17). Profetul Iezechiel vestește că Dumnezeu Însuși va face judecată între „miei", adică între membrii poporului său: „Iar despre voi, turma (*ṣo'n*, צֹאן) Mea, așa zice Domnul Dumnezeu: Iată voi face judecată între *miel* (*śeh*, שֶׂה) și *miel* (*śeh*, שֶׂה), între berbec (*'ayil*, אַיִל) și țap (*'attûd,* עַתּוּד)" (Iez 34,17). Iar cea mai semnificativă utilizare figurativă o găsim în Is 53,7, unde se spune că Sluga Domnului este condusă „ca un *miel* (*śeh*, שֶׂה) spre junghiere".

Pentru toate aceste exemple traducătorii LXX au preferat să redea termenul ebraic *śeh* (שֶׂה) cu grecescul πρόβατον – literal „care merge înainte" –, desemnând în greaca *koine* (limba comună vorbită în tot bazinul mediteraneean în epoca NT) „oaia", adică animalul domestic de talie mică, rumegător, crescut pentru lână, lapte și carne[7]. El poate de asemenea avea și sensul general de „ovină" sau „turmă" (de oi și capre).

Ieș 13,13), iertare a unui păcat personal (cf. Lev 5,6-7), curățire a femei după naștere (cf. Lev 12,8) și pentru jertfa adusă din evlavie (cf. Lev 22,23).

[7] Substantivul neutru πρόβατον este rar în greaca veche și indică în general un animal cu patru picioare, diferit de cel care înoată sau se târăște, și care este domestic. În LXX πρόβατον este folosit de 285 de ori pentru a traduce cel mai adesea ebraicul *ṣo'n* (צֹאן), de 38 de ori *śeh* (שֶׂה) și foarte rar *kebeś* (כֶּבֶשׂ), *kabśâ* (כַּבְשָׂה), *keśeb* (כֶּשֶׂב), *ṣoneh* (צֹנֶה), *rāḥēl* (רָחֵל). Pe lângă sensul comun de ovină (cf. Fac 30,38.40; Lev 1,2; Deut 7,13; Is 7,21; Am 7,15; Ne 5,18), el mai indică și jertfele de animale (cf. Fac 22,7; Lev 22,21; Num 15,3; Deut 12,6; 16,2), animalul cerut de la ostași ca dare pentru Domnul (cf. Num 31,28) sau animalul oferit de stăpân la eliberarea unui sclav (cf. Deut 15,14). Îl mai găsim de asemenea cu sensul metaforic, referindu-se cel mai adesea la poporul Israel (cf. Num 27,17; 2Rg 24,17; Is 63,11; Ier 23,1; Iez 34,2.10; 36,37; Zah 9,16; Ps 43,13.24; 73,1; 76,19; 77,57; 78,14; 94,7; 99,3) și foarte rar la un personaj biblic: Iosif (cf. Ps 79,1), David (cf. Ps 118,176), Sluga Domnului (cf. Is 53,7), Ieremia (cf. Ier 11,19); cf. Preisker-Schulz, πρόβατον, 689.

Cu acest ultim sens este folosit în LXX pentru a traduce ebraicul *ṣo'n* (צֹאן), ca de exemplu în Is 53,6: „Toţi umblam rătăciţi ca nişte *ovine* (*ṣo'n*, צֹאן / πρόβατον), fiecare pe calea sa, şi Domnul a făcut să cadă asupra Lui fărădelegile noastre ale tuturor".

Aşadar, atunci când în TM întâlnim *śeh* (שֶׂה) sau *ṣo'n* (צֹאן), în LXX vom avea îndeosebi πρόβατον, fără a şti dacă el se referă la miel, oaie, ovină sau turmă. Totuşi, nu putem considera că traducerea cuvântul *śeh* (שֶׂה) cu πρόβατον este complet greşită. Multitudinea termenilor folosiţi în textul ebraic pentru a descrie diversele rase, vârste şi tipuri de oi face ca uneori *śeh* (שֶׂה) să fie folosit alături de *kebeś* (כֶּבֶשׂ), termen desemnând de asemenea un „miel", dar care este folosit de 100 de ori în TM într-un context de jertfă cultică, îndeosebi pentru arderea de tot la Templu[8]. Îl întâlnim începând chiar cu Ieş 12,5 unde se specifică: „*Mielul* (*śeh*, שֶׂה) să vă fie fără meteahnă, de parte bărbătească, de un an; voi să-l luaţi dintre *miei* (*kebeś*, כֶּבֶשׂ) sau dintre iezi (*'ēz*, עֵז)". De această dată LXX propune trei termeni diferiţi preocupându-se parcă să clarifice textul pentru noii destinatari: „*Ovina* (πρόβατον) să fie fără meteahnă, de parte bărbătească, de un an, veţi lua dintre *miei* (ἀρήν) şi dintre iezi (ἔριφος)". În plus, în Leviticul se stipulează că animalul mamă nu poate fi sacrificat în aceeaşi zi cu fătul său: „Dar nici vacă, nici *mielul* (*śeh*, שֶׂה) să nu junghiaţi în aceeaşi zi cu puiul ei" (Lev 22,28). LXX respectă logica textului şi traduce: „Dar nici vacă, nici *ovină* (πρόβατον) să nu o înjunghii în aceeaşi zi cu puiul ei".

Plecând de la aceste ultime exemple, putem conclude că pentru traducătorii LXX, *śeh* (שֶׂה) indică de cele mai multe ori „oaia" sau „ovina" în

[8] Cu acest sens apare în rânduielile primite de Moise pe Sinai referitor la jertfele necontenite de la Cortul Adunării: „Iată ce vei aduce tu pe jertfelnic: doi *miei* de un an fără meteahnă vei aduce în fiecare zi, jertfă necontenită. Un *miel* să-l aduci dimineaţa şi celălalt *miel* să-l aduci seara" (Ieş 29,38-39; cf. Num 28,3-8). Termenul va fi folosit apoi la jertfa adusă pentru: păcatul săvârşit din neştiinţă împotriva uneia din poruncile Domnului (cf. Lev 4,32), curăţirea femeilor după naştere (cf. Lev 12,6), curăţirea de lepră (cf. Lev 14,10), prima recoltă la vremea secerişului (cf. Lev 23,12), sărbătoarea Cincizecimii (cf. Lev 23,18; Num 28,27), terminarea votului de nazireu (cf. Num 6,12.14), sfinţirea Cortului Adunării (cf. Num 7,15), ziua odihnei (cf. Num 28,9), prima zi a lunii (cf. Num 28,11), perioada sărbătorii Paştelui (cf. Num 28,19), prima zi din luna a şaptea (cf. Num 29,2), ziua Ispăşirii (cf. Num 29,8), sărbătoarea Corturilor (cf. Num 29,13).

general, fără nici o limită de vârstă, rasă, tip sau destinaţie cultică particulară. Iar această opţiune de lărgire a sensului pare să fie justificată şi de înţelesul cuvântului *śeh* (שֶׂה) în Deut 22,1; Ios 6,21; Jud 6,4; 1Rg 14,32-34; 15,3; 17,34; 22,19; Is 7,25; 43,23; 66,3.

Acelaşi sens lărgit este întâlnit în LXX pentru utilizările figurative ale lui *śeh* (שֶׂה), precum în Ps 118[LXX],176: „Rătăcit-am ca o *oaie* (πρόβατον) pierdută…"; în Ier 27[LXX],17: „Israel e o *oaie* (πρόβατον) rătăcită pe care leii au alungat-o…"; în Iez 34,17: „voi face judecată între *oaie* (πρόβατον) şi *oaie* (πρόβατον)…"; şi nu în ultimul rând, în Is 53,7: „*Ca o* oaie (πρόβατον) *spre junghiere…*". Interesant, cu excepţia textului din Is 53,7, traducerile moderne adoptă în toate aceste exemple figurative sensul larg al cuvântului śeh (שֶׂה), „oaie". Să fie oare o influenţă a LXX?

4. „Ca un miel fără de glas înaintea celui ce-l tunde"

Cât priveşte cel de al doilea termen ebraic din Is 53,7, LXX preferă să traducă femininul *rāḥēl* (רָחֵל) cu masculinul ἀμνός, un termen relativ rar în greaca clasică şi care indică mielul de jertfă de un an[9]. În afară de acest verset, cuvântul *rāḥēl* (רָחֵל) mai este folosit în TM doar de trei ori referitor la „oi" (cf. Fac 31,38; 32,15; Cânt 6,6). Dacă în primele două ocurenţe, LXX îl traduce cu πρόβατον, în cea de a treia este înlocuit cu forma pasivă a verbului grec κείρω, „a tunde [oile]".

De ce oare doar în Is 53,7, atunci când termenul *rāḥēl* (רָחֵל) este folosit în sens figurativ, LXX preferă să-l traducă cu ἀμνός? Pentru a răspunde la această întrebare va trebui mai întâi să lămurim de ce autorul cărţii profetului Isaia (potrivit majorităţii exegeţilor cap. 40–55 sunt atribuite lui Deutero-Isaia) foloseşte aici un cuvânt atât de rar în Biblia ebraică.

---

[9] Spre deosebire de ἀρήν, celălalt nume dat mielului în LXX, ἀμνός comportă şi o formă feminină, ἀμνάς folosită de 24 de ori în LXX cu sensul de mieluşea. Această formă traduce de 13 ori *kebeś* (כֶּבֶשׂ) în Num 7,17.23.29.35.41.47.53.59.65.71.77.83; de 7 ori *kibśâ* (כִּבְשָׂה) sau *kabśâ* (כַּבְשָׂה) în Fac 21,28.29.30; Num 6,14; 2Rg 12,3.4.6; o dată *kiśbâ* (כִּשְׂבָּה) în Lev 5,6. O mai întâlnim de 3 ori pentru traducerea a două unităţi de măsură: *qᵉśîṭâ* (קְשִׂיטָה) în Ios 24,32; Iov 42,11 şi *moné* (מֹנֶה) în Fac 31,41; cf. Chantraine, Dictionnaire étymologique, 76-77; *Muraoka*, A Greek English Lexicon, 32-33; Muraoka, A Greek-Hebrew/Aramaic, 8.

Sensul primar al cuvântul *rāḥēl* (רָחֵל) este cel de „oaie mamă". Întâlnit în mai multe limbi semitice, el provine de la o rădăcină însemnând „a străbate", femelele fiind elementul predominant al unei turme, simbol al prosperității și siguranței pentru popoarele nomade[10]. Folosirea lui de două ori în Facerea, mai întâi atunci când Iacov îi spune lui Laban, socrul său: „*oile tale* (*rᵉḥēlêkā*, רְחֵלֶיךָ) și caprele tale n-au lepădat" (Fac 31,38), apoi atunci când Iacov pregătește un dar format printre altele din „două sute de *oi* (*rᵉḥēlîm*, רְחֵלִים)" (Fac 32,15) sperând să calmeze astfel mânia fratelui său Isav, lasă de înțeles că avem de a face cu o rasă deosebită de oi mame. Iar comparația din Cântarea Cântărilor: „Dinții tăi ca o turmă de *oi* (*rāḥēl*, רָחֵל) care ies din scăldătoare…" (Cânt 6,6), ne face să ne gândim la niște oi mame albe, frumoase. De unde probabil și traducerea LXX: „Dinții tăi ca turmele [de oi] *care au fost tunse* (κεκαρμένων) ce ies din scăldătoare…". Și am putea considera deci că acest sens corespunde perfect cu imaginea oii tăcute ce urmează să fie tunsă din Is 53,7.

Această interpretare poate fi o explicație. Totuși, nu putem ignora faptul că termenul *rāḥēl* (רָחֵל) nu este niciodată folosit într-un context de jertfă, iar comparația din Is 53,7 ne face să ne gândim la o suferință publică a Slugii Domnului. Atât *śeh* (שֶׂה) cât și echivalentul său πρόβατον fac parte din acest vocabular cultic. Știm însă că același termen *rāḥēl* (רָחֵל) este folosit 47 de ori în VT ca nume propriu pentru Rahila (în greacă Ῥαχήλ), cea de a doua soție a lui Iacov, cel căruia Dumnezeu îi schimbă numele în Israel (cf. Fac 35,10). De o frumusețe deosebită, Rahila era a doua fiică a lui Laban și din ea se vor naște cei doi fii mai tineri ai lui Iacov: Iosif și Veniamin. Rahila și sora sa Lea, prima soție a lui Iacov din care s-au născut Ruben, Simeon, Levi și Iuda, au fost cinstite de generațiile ulterioare în calitate de femei „care au ridicat casă lui Israel" (Rut 4,11). Cu timpul însă doar Rahila va fi considerată drept strămoașa fiilor suferinzi ai lui Israel: „Așa zice Domnul: «Glas se aude în Rama, bocet și plângere amară. *Rahila* (*rāḥēl*, רָחֵל) își plânge copiii și nu vrea să se mângâie de copiii săi, pentru că nu mai sunt»" (Ier 31,15).

---

[10] Cuvântul ebraic *rāḥēl* (רָחֵל) este asociat cu aramaicul *raḥlā'* (רַחְלָא), asirianul *laḫru* și arabul *riḥl(at)*. Ca nume propriu este folosit de 46 de ori în Facerea pentru Rahila și o singură dată ca referire la mormântul acesteia în 1Rg 10,2; cf. Brown-Driver-Briggs, Hebrew and English Lexicon, 932.

Observăm deci că originalul ebraic din Is 53,7 permitea aici o strânsă intertextualitate, identificând pe Sluga suferindă cu fiii lui Israel prin intermediul cuvântului *rāḥēl* (רָחֵל), iar acest procedeu este absent din LXX. Pentru a compensa, LXX preferă să folosească cuvântul grec ἀμνός care este un echivalent semantic reprezentativ pentru ebraicul *kebeś* (כֶּבֶשׂ), ce desemna, așa cum am arătat mai sus, mielul de parte bărbătească folosit în mod curent pentru jertfele de ardere de tot ale lui Israel. În LXX, ἀμνός traduce *kebeś* (כֶּבֶשׂ) 85 de ori din totalul celor 101 de ocurențe[11]. El este folosit pentru prima dată ca echivalent al lui *kebeś* (כֶּבֶשׂ) în însăși textul de instituire a jertfelor cotidiene de ardere de tot: „Iată ce vei aduce tu pe jertfelnic: doi miei (*kebeś*, כֶּבֶשׂ/ἀμνός) de un an fără meteahnă vei aduce în fiecare zi, jertfă necontenită. Primul miel (*kebeś*, כֶּבֶשׂ / ἀμνός) să-l aduci dimineața și cel de al doilea miel (*kebeś*, כֶּבֶשׂ / ἀμνός) să-l aduci seara” (Ieș 29,38-39).

Folosind cuvântul grec ἀμνός, traducătorul LXX leagă astfel Is 53,7 cu jertfa de ardere de tot zilnică a lui Israel adusă la Templul din Ierusalim. Și pentru a arăta parcă că această jertfă este cu mult superioară celei de la Templu, ἀμνός este folosit doar aici în cartea profetului Isaia, preferându-se în Is 1,11 să se traducă *kebeś* (כֶּבֶשׂ) cu ἀρήν: „«Ce-mi foloseşte mulţimea jertfelor voastre?», zice Domnul. «M-am săturat de arderile de tot cu berbeci (*’ayil*, לִיאַ) şi de grăsimea viţeilor graşi (*mᵉrî’*, אִירְמ) şi nu mai vreau sânge de tauri (*par*, פַּר), de *miei* (*kebeś*, כֶּבֶשׂ / ἀρήν) şi de ţapi (*ʿattûd*, עַתּוּד)!»”[12].

Ideile care erau prezente în mod implicit în originalul ebraic din Is 53,7 sunt acum făcute explicite prin traducerea interpretativă a LXX.

---

[11] În afară de *kebeś* (כֶּבֶשׂ), substantivul ἀμνός traduce în LXX de 3 ori cuvântul aramaic *’immar* (אִמַּר) în Ezd 6.9.17; 7.17; o dată *keśeb* (כֶּשֶׂב) în Fac 30,40; de 2 ori *ʿattûd* (עַתּוּד) în Iez 27,21; Zah 10,3; o dată *ṣo’n* (צֹאן) în Fac 30,40; o dată *rāḥēl* (רָחֵל) în Is 53,7; de 3 ori *śeh* (שֵׂה) în Lev 12,8; Num 15,11; Deut 14,4. Ca și femininul său ἀμνάς, el este folosit pentru traducerea a două unități de măsură: *qᵉsîṭâ* (קְשִׂיטָה) în Fac 33,19 și *moné* (מֹנֶה) în Fac 31,7. În cărțile deuterocanonice ἀμνός apare doar în Sol 19,9 și Sir 13,17; cf. Muraoka, A Greek-Hebrew/Aramaic, 8.

[12] În vechile ediții ale LXX bazate pe codexul *Vaticanus* se putea întâlni ἀμνός în Is 34,6 (ἀπὸ αἵματος τράγων καὶ ἀμνῶν), în timp ce *Alexandrinus* și *Sinaiticus* preferă ἀρήν (ἀπὸ στέατος ἀρνῶν καὶ ἀπὸ στέατος τράγων); cf. Hatch-Redpath, A Concordance to the Septuagint, 66b-c.

Depărtându-se complet de sensul primar al termenului *rāḥēl* (רָחֵל), traducătorul grec preferă să apeleze la tehnicile de interpretare ale textului sfânt proprii tradiţiei ebraice din acea perioadă. Modificări aduse bazându-se pe citirea unui pasaj în lumina întregului corpus al textului sfânt[13].

5. „Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatele lumii"

La începutul celei de a patra Evanghelii, Ioan Botezătorul Îl prezintă pe Mântuitorul astfel: „Iată mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatele lumii (ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου)" (In 1,29). Nu cunoaştem decât un singur personaj din VT care „Și-a dat viaţa ca jertfă pentru păcat" (Is 53,10) și „care a purtat fărădelegile multora și pentru cei păcătoși Și-a dat viaţa" (Is 53,12), și acesta este Sluga Domnului. În ceea ce privește sintagma „Miel al lui Dumnezeu (ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ)", ea necesită o analiză mai aprofundată pentru cunoașterea pasajului din Scriptură la care Evanghelistul Ioan face referire directă[14]. Contextul ne arată că ea desemna în urechile contemporanilor un personaj mesianic așteptat de popor și identificat cu Iisus. Să fie vorba de mielul jertfit și

---

[13] Cf. Ekblad, Isaiah's Servant, 310.

[14] În decursul timpului, exegeţii au propus, plecând de la textul Sfintei Scripturi și de la tradiţiile rabinice vechi, diferite interpretări care ar fi putut sta la originea sintagmei „Mielul lui Dumnezeu". Ele pot fi sintetizate în cel puţin 10 ipoteze: 1) expresia ambiguă *ṭly' d'lh'* /טליא דאלהא (Sluga/Mielul Domnului) pe care Ioan Botezătorul ar fi folosit-o în aramaică, dar tradusă greșit în greacă de Evanghelistul Ioan; 2) mielul apocaliptic care va deveni conducătorul eshatologic de la sfârșitul timpului (cf. 1 Enoh 90, 38, Targum Iosua 19, 8); 3) ţapul sacrificat de marele preot de Ziua anuală a Ispășirii sau *Yom Kippur* (cf. Lev 16); 4) tradiţiile referitoare la *ʿăqêdâ* **(**עֲקֵידָה**),** sau legarea lui Isaac de Avraam atunci când a vrut să-l aducă jertfă (cf. Fac 22); 5) legătura dintre Paștele ebraic și constelaţia Berbecului; 6) jertfă „necontenită" sau *tamîd*-ul (cf. Ieș 29,38, Num 28,3); 7) mielul ca metaforă a relaţiei existente între Dumnezeu și poporul Său, subliniind de fapt legătura intimă dintre Tatăl și Fiul; 8) compararea Slugii Domnului cu un miel în Isaia (cf. Is 53,7); 9) mielul ca simbol proverbial al supunerii, nevinovăţiei și lipsei de apărare (cf. Num 27,17; 1Rg 22,17; Iez 34; Os 4,16; 1 Enoc 89-90); 10) mielul mâncat de evrei la sărbătoarea Paștelui (cf. Ieș 12); cf. Nielsen, The Lamb of God, 225-226.

mâncat de evrei când serbau Paștile? Sau avem din nou aici o referire la Sluga Domnului, comparată în smerenia sa cu un miel ce se tunde în Is 53,7? Să vedem ce măsură acest două tradiţii au putut să-l influenţeze pe Evanghelistul Ioan.

Expresia pusă pe buzele lui Ioan Botezătorul pare să regrupeze mai multe noţiuni referitoare la mântuire, printre care cea a mielului pascal vine în primul rând. Menţionată de nouă ori în Evanghelia a patra, sărbătoarea Paștelui încadrează întreagă activitate a Mântuitorului. Imediat după botezul lui Ioan, Iisus se urcă la Ierusalim la sărbătoarea Paștelui iudeilor (cf. In 2,13), iar răstignirea Sa are loc în „Vinerea Paștilor, cam la al șaselea ceas" (In 19,14), deci în ziua și ora (cf. Ieș 12,6; Num 9,2-3) când miei de Paște erau sacrificaţi în Templu (cf. Deut 16,6)[15]. În plus, spre deosebire de ceilalţi doi răstigniţi împreună cu El, lui Iisus nu îi sunt zdrobite fluierele picioarelor, soldaţii romani împungându-i doar coasta (cf. In 19,32), astfel încât nici un os nu i-a fost zdrobit (cf. In 19,36; Ieș 12,46; Num 9,12). Așadar, titlul de „Mielul lui Dumnezeu" (In 1,29.36), poate fi o referire la unul dintre cele mai importante sacrificii din lumea ebraică a vremii. Iar Apostolul Pavel Îl identifică pe Hristos cu mielul pascal: „căci Paștile nostru Hristos S-a jertfit pentru noi" (1Cor 5,7).

Totuși, acest miel pascal nu era adus jertfă de evrei pentru păcatele lumii, ci în amintirea răscumpărării lor de Dumnezeu din robia la care fuseseră supuși în Egipt. Prin stropirea tocurilor de la uși cu sângele lui, ei au fost cruţaţi de pedeapsa morţii care a venit peste toţi întâii-născuţi ai

[15] Ritualul tăierea meilor în ziua de Paște era făcut de evrei în curtea Templului și nu de preoți. Doar stropirea cu sânge era rezervată preoţilor; aceștia formau un lanţ uman ce transmitea vasele umplute cu sânge până la ultimul ce stropea altarul Templului. În timpul jertfei, leviții stăteau pe o estradă și intonau *Hallel*-ul (compus din Ps 113–118; cf. 2Par 35,15), acompaniaţi de flaut. Dacă ziua pregătirii Paștelui cădea sâmbăta, atunci toţi rămâneau pe muntele Templului până seara pentru a putea transporta mielul la casele lor și să-l mănânce în familie, între prieteni, între învăţător și ucenici, în grupuri de cel puţin zece persoane. În afara Ierusalimului această cină nu includea mielul pascal, ci doar o mâncare particulară; cf. Cousin-Massonnet-Lémonon, Le monde où vivait Jésus, 342-348.

egiptenilor. În plus, acest miel nu este niciodată desemnat cu cuvântul ἀμνός în textul grec al LXX. Acest termen trimite la diferite jertfe din VT, din care cea mai importantă era cea zilnică de ardere de tot de la Templul din Ierusalim. În fiecare dimineață și seară, un ἀμνός de un an fără meteahnă era adus pentru păcatele poporului (cf. Ieș 29,38-42; Num 28,1-8). Prin această jertfă „necontenită" (în ebraică *tamîd*, תָּמִיד) se înfăptuia trecerea poporului de la starea de păcat la cea de comuniune cu Dumnezeu. Iar timpul la care Iisus a murit pe Cruce corespunde celui la care ea era săvârșită[16].

În limba română, expresia „Mielul lui Dumnezeu" din Evanghelia după Ioan implică o mare incertitudine, deoarece câmpul semantic al cuvântului „miel" este nedeterminat. El poate fi înțeles ca referire la „mielul" pascal și la „miei" jertfiți la Templu. Dar în contextul narativ din Is 52,13–53,12, comparația urmărește să sublinieze neprihănirea, lipsa de apărare și supunerea plină de speranță a Slugii Domnului față de voința lui Dumnezeu. Iar acest lucru poate fi considerat îndeplinit în Iisus. Această interpretare prezintă potențialul semantic ce permitea desemnarea lui Iisus cu apelativul „Mielul lui Dumnezeu".

Evanghelistul Ioan nu face altceva decât să reia interpretarea LXX din Is 53,7 și să o atribuie lui Iisus pe fundalul sărbătorii Paștelui ebraic. Astfel, jertfa pe Cruce a lui Iisus Hristos reunește și înlocuiește jertfele mieilor din VT. Fapt evident pentru primele comunități creștine dacă ținem cont de cea de a patru ocurență a termenului grec ἀμνός din NT: „Știind că nu cu lucruri stricăcioase, cu argint sau cu aur, ați fost răscumpărați din viața voastră deșartă, lăsată de la părinți, ci cu scumpul sânge al lui Hristos, ca al unui *miel* (ἀμνός) nevinovat și neprihănit" (1P 1,19).

---

[16] Jertfa de seară de la Templu începea imediat după ce prinoasele particulare erau terminate, în jurul ceasului al nouălea (cf. FAp 3,1). La sărbătoarea Paștelui începea mai devreme cu o oră din cauza numărului mare de sacrificii pascale ce urmau să aibă loc. Atunci când ziua pregătitoare Paștelui cădea vinerea, jertfa cotidiană era săvârșită cu două sau trei ore mai devreme pentru a lăsa timpul necesar tăierii și apoi frigerii mielului pascal înainte de căderea nopții; cf. Cousin-Massonnet-Lémonon, Le monde où vivait Jésus, 274-284.

6. Două lecturi ale aceluiași text sfânt

În Faptele Sfinţilor Apostoli întâlnim cel puţin patru exemple de propovăduire a noii credinţe în Iisus Hristos bazate în mod esenţial pe textele Sfintei Scripturi: FAp 2,14-36; 3,18-24; 8,28-35; 13,16-40. Asemenea Mântuitorului în episodul de după Înviere, atunci când se alătură celor doi ucenici în drum spre Emaus, apostolii nu fac altceva decât să tâlcuiască în textul sfânt „cele despre El" (Lc 24,27). În fiecare din aceste exemple, Evanghelistul Luca folosește textul grec al LXX. Evident, acesta nu este o simplă traducere a originalului ebraic. În mai multe locuri LXX îl interpretează în lumina tradiţiei vii ebraice, operând astfel o dezvoltare a revelaţiei dumnezeiești din Scripturi și pregătind în mod pozitiv vestirea Evangheliei.

Din cele patru exemple observăm că doar versetul de care ne ocupăm suferă în ediţia Sfântului Sinod o armonizare cu originalul ebraic: „miel spre junghiere" / „oaie spre tundere". Nu putem considera că este o greșeală, fiind vorba de o traducere literală a textului sfânt. Ea presupune însă cunoașterea câmpului semantic propriu termenilor ebraici folosiţi în acest text, lucru evident imposibil de redat într-o traducere.

Această preferinţă pentru forma ebraică a versetului din Is 53,7 se putea întâlni și în rânduiala Proscomidiei din ediţiile Liturghierului românesc din 1956 până în 2012. Opţiunea editorilor se argumenta prin dorinţa de uniformizare a textului din cadrul Proscomidiei înseși. Pe lângă citatul din Is 53,7 (LXX), avem și o parafrazare după In 1,29: „Se junghie Mielul (ἀμνός) lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii, pentru viața și pentru mântuirea lumii", și deci se considera că nu se putea ca la începutul pregătirii Agneţului să se spună că se junghie „oaia", iar apoi, că se junghie „mielul". În prezent s-a revine la forma din LXX, text folosit de altfel de toate Bisericile Ortodoxe[17].

În lumina celor spune mai sus, putem considera că parafrazarea după In 1,29 constituie și ea o nouă etapă în dezvoltare tradiţiei de interpretare a textului original ebraic transmisă de LXX. Datorită acestei interpretări,

[17] Cf. Pruteanu, Studiu istorico-liturgic asupra Proscomidiei, 10-11, n. 46.

ἀμνός este prezent în textul grec din FAp 8,32, apoi în In 1,29.36; 1P 1,19 și în cele din urmă în rânduiala Proscomidiei. Nu știm în ce măsură autorii Proscomidiei au conștientizat acest lucru, dar redactarea acestei rânduieli direct în limba greacă nu le-a pus această problemă a uniformizării. Este mult mai probabil că, prin introducerea citatului din Is 53,7-8 la pregătirea prescurii din care se scoate Sfântul Agneţ, ei au vrut să insiste asupra tăcerii „Mielului" înainte de junghiere, semn de supunere și de ascultare a Tatălui (cf. In 10,17-18; 14,31).

Altfel spus, cuvântul „Miel" de la ritualul *scoaterii* Agneţului din traducerea în limba română a Proscomidiei nu trebuie considerat echivalentul cuvântului ebraicului *śeh* (שֶׂה) din TM, ci a lui ἀμνός din textul grec al LXX, adică a „Mielului" Ce Se aduce jertfă necontenită. Într-adevăr, în LXX avem și trei cazuri când ἀμνός traduce ebraicul *śeh* (שֶׂה), dar el se referă aici la jertfele individuale ocazionale (cf. Lev 12,8; Num 15,11) sau la animalele ce pot fi consumate de evrei (cf. Deut 14,4).

7. Cine se tunde și cine se junghie?

Răspunsul la această întrebare este unul fără echivoc: oaia se tunde și mielul se junghie. Și aceasta se explică mai ales din punct de vedere practic-economic: crescătorului de animale îi este mai lesne să renunţe la un miel pentru a-l junghia decât la o oaie matură care îi asigură lapte, lână și unul sau doi miei pe an. Lucru evident mai ales pentru epoca în care profetul Isaia își scria cartea și atunci când famenul etiopian citea textul la care ne referim. Doar că sensul textului ebraic, cât și traducerea sa greacă par să ignore această evidenţă, de unde probabil întrebarea diaconului Filip: „Înţelegi, oare, ce citești?", dar și nedumerirea famenului: „Rogute, despre cine zice proorocul acesta, despre sine ori despre altcineva?".

Explicația sau interpretarea dată textului de diaconul Filip, în lumina Întrupării, Pătimirilor și Învierii Mântuitorului, îl face pe famenul etiopian să spună în cele din urmă: „Iată apă. Ce mă împiedică să fiu botezat?", stabilindu-se astfel un raport netăgăduit între Scriptură, propovăduire și botez. Nu știm dacă același lucru s-ar fi întâmplat plecând de la un text conform logicii noastre practic-economice, așa cum ni se prezintă el în

traducerile moderne. O astfel de traducere umbrește atât semnificaţia biblică a termenului *rāḥēl* (רָחֵל) din TM, cât și valoare mesianică a echivalentului ἀμνός folosit de traducătorii evrei ai LXX și aplicat lui Hristos în NT. Ceea ce ne face să susţinem că varianta greacă merită să fie menţinută nu doar în textul biblic, ci și în traducerile liturgice unde aceasta apare (rânduiala Proscomidiei, condacul 7 din Acatistul Mântuitorului, lecturile din Săptămâna Patimilor etc.).

Fericitul Ieronim, adept al „adevărului ebraic" (*hebraica veritas*), realizează spre sfârșitul secolului al IV-lea la Betleem o nouă traducere latină a Bibliei, bazându-se îndeosebi pe textul original ebraic. Pentru Is 53,7, el traduce însă la fel ca LXX: „Oblatus est quia ipse voluit, et non aperuit os suum; sicut *ovis* ad occisionem ducetur, et quasi *agnus* coram tondente se obmutescet, et non aperiet os suum". Aceasta înseamnă că, până la apariţia în secolul al XVI-lea a primelor traduceri protestante conforme TM, tradiţia creștină nu a practicat în citirea liturgică varianta: „Ca un miel care se aduce spre junghiere și ca o oaie fără de glas înaintea celui ce-o tunde, așa nu și-a deschis gura sa".

8. LXX, o traducere ce implică și o interpretare

Oricare ar fi fost efortul traducătorilor LXX de a rămâne cât mai fideli textului ebraic, versiunea lor diferă uneori de original. Acest lucru se datorează în principal trecerii de la o limbă la alta. Astfel cele mai mici detalii redacţionale, fie ele sintactice sau lexicale, rezonează diferit în limba greacă și dau o nouă formulare textului ebraic, uneori cu consecințe exegetice importante. Pe lângă aceste diferenţe gramaticale sau filologice simple, comune oricărei traduceri, traducătorii au efectuat adesea și o interpretare a mesajului Scripturii în lumina tradiţiei evreiești a vremii. Ceea ce ne invită să considerăm că textul LXX trebuie tradus așa cum ne-a fost transmis în fiecare detaliu, chiar dacă diferă mai mult sau mai puțin de TM. Prin aceasta se face cunoscută noua formă de redactare al unuia și aceluiași fond tradiţional ebraic, o formă elaborată în și pentru un nou mediu de receptare, și care urma să fie citită independent de modelul original. Iar acest lucru este confirmat de faptul că LXX este citată

ca Scriptură în NT și a constituit textul Vechiului Testament în Biserica primară! Ea a existat separat de TM, pentru sine sau, așa cum susțin majoritatea cercetătorilor, nu a fost niciodată o traducere de școală, adică nu avea scopul să fie utilizată alături de textul original ebraic asemenea unui Targum, citit întotdeauna într-un mediu mai mult sau mai puțin bilingv[18].

Bibliografie:

Brown, Francis – Driver, Samuel Rolles – Briggs, Charles A., Hebrew and English Lexicon, Clarendon Press, Oxford 1906.

Butticaz, Simon David, L'identité de l'Église dans les Actes des apôtres. De la restauration d'Israël à la conquête universelle, Bildungszentrum Niederrhein Wesel 172, de Gruyter, Berlin – New York 2011.

Chantraine, Pierre, Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque: Histoire des Mots, Tomes I, A- Δ, Klincksieck, Paris 1968.

Cousin, Hugues – Massonnet, Jean – Lémonon, Jean-Pierre (ed.), Le monde où vivait Jésus, Collection Dictionnaires, Cerf, Paris 1998.

Cullmann, Oscar, Die Tauflehre des Neuen Testaments Erwachsenen- und Kindertaufe, Zwingli – Verlag, Zürich 1948.

Le Deaut, Roger, La Septante: un targum?, în: Raymond Kuntzamann, Jacques. Schlosser (ed.), Études sur le judaïsme hellénistique, Lectio Divina 119, Cerf, Paris 1984, 147-195.

Defélix, Chantal, Lectures juives, în: Jean-Noël Guinot, Bruno Carra de Vaux, Chantal Defélix (ed.), Le Serviteur Souffrant (Isaïe 53), Supplément aux Cahiers Évangile 97, Cerf, Paris 1996, 27-68.

Ekblad, Eugene Robert, Isaiah's Servant Poems According to the Septuagint: An Exegetical and Theological Study, Biblical Exegesis and Theology 23, Peeters Publishers, Leuven 1999.

Filippini, Roberto, At 8,26-40: „Ma la sua posterità chi potrà mai descriverla?". L'episodio dell'eunuco, un caso singolare de evangelizzazione, în: Santi Grasso, Ermenegildo Manicardi (ed.), Generati da una parola

[18] Pentru o mai largă prezentare a acestei problematici a se vedea Le Deaut, La Septante, 147-195.

di verità (Gc 1,18), Scritti in onore di Rinaldo Fabris nel suo LXX compleanno, Associazione Biblica Italiana, Supplementi alla Rivista Biblica 47, EDB, Bologna 2006, 209-224.

Genz, Rouven, Jesaja 53 als theologische Mitte der Apostelgeschichte. Studien zu ihrer Christologie und Ekklesiologie im Anschluss an Apg 8,26-40, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe, 398, Mohr Siebeck, Tübingen 2015.

Grassi, Joseph A., Emmaus Revisited (Luke 24,13-35 and Acts 8,26-40), în: Catholic Biblical Quarterly 26 (1964), 463-467.

Grelot, Pierre, Les Poèmes du Serviteur. De la lecture critique a l'herméneutique, Lectio Divina 103, Cerf, Paris 1981.

Hatch, Edwin – Redpath, Henry Adeney (ed.), A concordance to the Septuagint and the other Greek versions of the Old Testament (including the Apocryphal books), Clarendon Press, Oxford 1897.

Hugenberger, Gordon P., The Servant of the Lord in the „Servant Songs" of Isaiah: A Second Moses Figure, în: Philip E. Satterthwaite, Richard S. Hess, Gordon J. Wenham (ed.), The Lord's Anointed: Interpretation of Messianic Texts, Tyndale House Studie – Paternoster Press, Carlisle 1995, 104-140.

Koet, Bart J., Isaiah in Luke-Acts, în: Steve Moyise, Maarten J.J. Menken (ed.), Isaiah in the New Testament, T&T Clark, London 2005, 79-100.

Muraoka, Takamitsu A Greek English Lexicon of the Septuagint, Peeters, Louvain – Paris – Walpole 2009.

Muraoka, Takamitsu, A Greek-Hebrew/Aramaic two-way index to the Septuagint, Peeters, Louvain 2010.

Nielsen, Jesper Tang, The Lamb of God The Lamb of God: The Cognitive Structure of a Johannine Metaphor, în: Jörg Frey, Jan G. van der Watt, Ruben Zimmermann (ed.), Imagery in the Gospel of John, Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament 200, Mohr Siebeck, Tübingen 2006, 217-256.

Preisker, Herbert – Schulz, Seigfried, πρόβατον, în: Theological Dictionary of the New Testament 6, Grand Rapids, Michigan 1968, 689.

Pruteanu, Petru, Studiu istorico-liturgic asupra Proscomidiei. Implicații dogmatice și canonice, https://parohiatorrent.files.wordpress.

com/2012/06/petru-pruteanu-studiu-istorico-liturgic-asupra-pros-comidiei.pdf (01.08.2018).
Waschke, Ernst-Joachim, שֶׂה „śeh”, în: Theological Dictionary of the Old Testament 14, Michigan 2004, 46-49.

Lectura Lumii – Sfântul Ioan al Crucii și *Epistolarul* său

Constantin Necula*

Printre sursele prin care poate fi înțeleasă o lume, scrierile celor care încearcă să se desprindă din ea pentru a-i fi de folos, devin obligatorii lecturii sistemice. Un astfel de efort poate fi legat de nevoia înțelegerii lumii în care trăim, pornind de la epistolarul paulinic, multe din scrisorile lumii duhovnicești fiind sursă de inspirație vieții creștinilor. Fără a fi de valoarea Epistolelor Sfântului Vasile cel Mare[1] ori pastoralele epistolare ale unora dintre Părinții Bisericii primare[2], parte din Epistolarul Sfântului Ioan al Crucii poate să aducă dinaintea cititorului o serie de informații din care să identificăm modul în care, ascuns sub vălul smereniei slujitoare, s-a constituit și dezvoltat existența creștină. Orice tentativă de schematizare a ei se umple de sens atunci când identificăm în această existență și istoria evanghelizării și umanizarea relațiilor inter-comunitare, când identificăm semnele dificultății armonizării între culturi, dar și scara de valori prin care lumea s-a armonizat cu sine și cu Dumnezeu. Nu este vorba doar de o istoriografie a momentelor decisive într-o călătorie a poporului lui Dumnezeu, ci și de înțelegerea schemelor după care s-au întipărit în fluxul vieții cotidiene o serie de valori ale raporturilor dinamice dintre biserică și lume, natură și supranatural, mântuire și istorie, credință și politică, pedagogie a intimității și pedagogie socială[3]. Relația cu Dumnezeu, în planul cercetării existenței creștine, poate fi structurată în diverse moduri,

* Pr. Conf. Constantin Necula, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna", Universitatea Lucian Blaga din Sibiu.

[1] Sfântul Vasile cel Mare, *Epistole*.

[2] Atanasio di Alessandria, *Lettere Festali.*

[3] Biffi, *Al cuore*, 87 p.

greu reperabile în sociologia lipsită de sens eshatologic în care ne zbatem: împăcarea cu Dumnezeu Tatăl în Hristos; sărbătoare, prăznuire și sens oferit muncii; provocarea politicului; spiritualitate și exod spiritual (a merge înainte cu nădejde!- nu este un simplu slogan motivațional); compătimirea în suferință și Vestirea dinamică a Evangheliei[4]. Pot fi identificate astfel de puncte de reper în Epistolarul lui Ioan al Crucii? Lectura textelor ne descoperă un autor așezat mai ales spre căutarea mistică a împlinirii în Hristos, dar nu fără coerențe în asumarea lumii în care trăia.

Câteva repere din viața lui Ioan al Crucii

Sunt o serie de lucrări care propun o analiză impresionantă a vieții și parcursului uman a acestui pelerin în căutarea Luminii în plină noapte obscură a cunoașterii lui Dumnezeu[5]. Linia vieții sale poate fi sintetizată în câteva date de reper, pe care le redăm:

1542–Ioan se naște la Fontiveros (în apropiere de Avila) din părinții Gonzalo de Ypes și Catalina Alvaro.

1545–pierderea tatălui îl așează în rândul orfanilor. Pentru că greutatea vieții în comunitatea de la Fontiveros devine obstrucție în viața familiei, se mută la Torrijos y Galvez, în regiunea Toledo.

1551–se mută cu familia la Medina del Campo, numele său de Juan de Ypes fiind consemnat mai cu seamă în legătură cu educația sa. Dispune de o largă formare umanistă (1551-1564) la *Colegio de la Doctrina* (până azi numit *Doctrinos*) unde experimentează educația multiprofesională. Devine nu doar un bun om de studiu, ci și un tâmplar, croitor, sculptor și pictor de valoare. Reținem două momente care vor marca mult din experiența sa de viață comunitară și ascetică, deopotrivă. În 1552 participă la viața Spitalului de boli infecțioase, *Hospital de la Concepition*, loc deloc lipsit de pericole, experiența bolii la care empatizează cu toată ființa sa, devenind izvor de cunoaștere a propriilor limite de viață și cunoaștere.

---

[4] Mongillo, *Esistenza*, în *Nuovo Dizionario di Teologia*, 411-445.

[5] Caprioli, *Bibliografia* în volumul Aa.Vv., *Mistico e profeta*, 681-734; Alfonso de la Madre de Dios, *Vida*; José Vicente Rodriguez, *Juan de la Cruz*, 101 p.; Jerónimo de San José, *Historia,* 994 p.

Din punct de vedere al pregătirii intelectuale din 1559 devine elev al Colegiului Iezuit din cetatea Medinei del Campo, urmând cursuri de latină, retorică și o serie de alte științe umaniste.

1563- intră în mănăstirea carmelită Sf. Ana din Medina del Campo și primește numele Juan de Santo Matias. Este posibil ca acest prim nume să fi fost și rodul dragostei sale pentru Scriptură, Biblia fiind una dintre cele mai utilizate izvoare ale exprimării culturii sale mistice.

1564–pleacă la Salamanca unde intră ca student al Colegiului–mănăstirea Sf. Andrei unde urmează cursurile de filozofie (1564-1567).

1567–devine Prefect al studenților în Capitulul Provincial de la Avila care avea să devină, prin prezența Terezei de Avila, unul din nucleele reformei din ordinul carmelitan. Este hirotonit preot (ordinat) și slujește, după rânduiala primiției[6], prima Liturghie la Medina del Campo, locul în care se pare că familia sa după trup încă locuia. Este și anul în care devine student în teologie la Salamanca, dovedind încă o dată linia sa de vocație: cunoașterea lui Dumnezeu.

1568–este anul primei întâlniri cu Teresa de Avila, cea care avea să devină modelul său de cugetare și trăire duhovnicească, ea însăși autoare de cultură mistică și trăitoare în linia unui ascetism care, la un moment dat, va inflama ordinea canonică a papalității vremii. De altfel la 9 aprilie 1568 știm că s-a desfășurat la Valladolid inițierea primului carmel terezian, care va fi înființat în 28 noiembrie 1568 la Duruelo. Se întemeiază Carmeluri/mănăstiri de clauzură, ale fraților carmeliți desculți, mișcare reformatoare în cadrul Bisericii Catolice din Spania, la Pastrana (Guadalajara, 1569), Almovodar del Campo (1574) din 27 iunie 1571 Tereza de Avila este numită prioră a mănăstirii Encarnacion din Avila, situată nu departe de locul nașterii sale. Tot în 1568 la Duruelo, autorul nostru primește numele de San Juan de la Cruz, în mănăstirea respectivă aplicându-se regula moderată a ordinului. În 1569 are loc o a doua întâlnire cu Teresa de Avila și realizează o serie de călătorii (1570-1577). În 1576 are

[6] Obicei aflat și astăzi în cultura preoțească a catolicilor, prima Liturghie slujindu-se în satul ori localitatea unde sunt născuți, ca un rod ce se întoarce la rădăcină, pentru a uda viața spirituală a regiunii unde s-a născut preotul.

loc prima sa arestare de către Părinții Carmeliți care nu acceptă reforma Terezei, dar este eliberat.

1577–Nunțiul apostolic Felipe Sega începe prigonirea desculților, care propuneau o reformă ascetică și morală în cadrul ordinului carmelitan. Probabil și sub influența acestuia în noaptea de 2 spre 3 decembrie Juan de la Cruz este arestat de către carmelitanii nereformați și închis în temnița mănăstirii Moraleja (Toledo) timp de 8 luni. Este momentul în care, în condiții foarte grele, își acordează sufletul la vederea lui Dumnezeu. Scrie prima parte din Cantico Espiritual (care va purta titlul de Primeira redaccion, strofele 1-31), lucrează la Romances și la Fonte (Izvorul). Evadează în august 1578, îndată după prăznuirea Adormirii Maicii Domnului și se ascunde tratându-se în spitalul Santa Cruz (aparținea lui Don Pedro Gonzalez de Mendoza, unul dintre susținătorii cauzei sale). Evadarea sa venea în contextul în care, la 9 august 1578 Consiliul Coroanei Regale dezlegase pe carmelitanii desculți de Nunțiul Apostolic amintit, excesiv în măsurile luate. Doi ani mai târziu (1580), papa Grigorie XIII va publica edictul prin care se realizează *de facto* separarea între ordinul carmelitanilor nereformați și cei Desculți, cei din urmă primind ca obiectiv misionar încreștinarea Mexicului. Se întemiază Carmelurile de la Segovia, important în economia vieții lui Juan de la Cruz, și Toledo (ambele în 1586). Pentru Ioan al Crucii este o perioadă de pelerinaj, pedagogie și implicare în asumarea misiunii de educator al novicilor din ordin. Străbate Andaluzia și scrie o serie de scrieri scurte: Precauciones, Sfaturi și Muntele Desăvârșirii. Devine Rector la Baeza, o mănăstire construită pentru a deveni seminar, colegiu de studii. Scrie acolo grupul de strofe 32-34 din Cantico Espiritual, trece la redactarea altor strofe și începe redactarea la Urcarea Muntelui Carmel. Călătorește la Caravaca, unde Teresa îl prezintă fiicelor sale duhovnicești. În anul 1580 moare mama sa, în timpul unei epidemii de gripă. Privit deja ca un Părinte Spiritual, Ioan al Crucii străbate Spania, mai ales regiunea Granadei, finalizează Cantico și compune Urcarea Muntelui Carmel. În 1584 compune La Noche oscura/Noaptea Întunecată, care avea să devină izvorul de cunoaștere mistică și educație morală a sute de generații de creștini nu doar apuseni. Anii 1585-1586 sunt ani de pelerinaj (Malaga,

Lisabona, Granada, Sevilla, Andaluzia, Castilia, Cordoba, Ecija,Toledo sunt doar câteva din destinațiile sale din acei ani).

1591–în cadrul unui Capitul General de la Madrid își dă demisia din toate funcțiile și rămâne simplu călugăr, alegând să facă ascultare în mănăstirea care-l primise cu cea mai mare răceală, la Ubeda unde, în noaptea de 13spre 14 Decembrie moare răpus de friguri. Se pregătea să plece spre Mexic. În 1593 rămășițele sale sunt mutate la Segovia, acolo unde se află și astăzi (beatificat în 1675, canonizat în 1726, Doctor al Bisericii Universale 1926, Patron al poeților de limbă spaniolă din 1993).

Opera completă și editările sale recente

În perioada 1614-1618 are loc un proces de beatificare a lui Juan de la Cruz. În acest context se caută editarea operelor sale: Alcala de Henares (1618) reprodusă în ediția de la Barcelona (1619). În ediția din urmă nu este publicată *Cântarea Spirituală/Cantico Espiritual*. În 1622 se publică la Paris traducerea Cântării care are și o primă ediție spaniolă (Bruxelles, 1627). În 1627 apare și prima traducere în italiană a operei sale, la Roma. Pentru studiul nostru am folosit volumul San Juan de la Cruz*, OBRAS COMPLETAS*[7] una dintre cele mai frumoase ediții realizate până astăzi (notată mai departe OBCO). Opera sa cuprinde următoarele lucrări:

I. Scrieri scurte/Escritos breves

1. *Poezia/Poesias*: două romances, cinci poeme, cinci glosse.
2. *Maxime despre Lumină și Iubire/ Dichos de luz y amor*: aproape 200, toate autografe
3. Îndemnuri (Atenționări) și Patru Sfaturi/*Cautelas y Cuatro Avisos*: norme pentru comunitatea religioasă
4. 4. *Epistolariul/ Epistolario*: 33 de scrisori, unele în fragmente

II. Opere majore/ Obras mayores

5. *Urcarea (Suișul) Muntelui Carmel/ Subida del Monte Carmelo*: în trei cărți de 15, 32 și 45 de capitole

[7] San Juan, *OBRAS,* 1217 p.

6. *Noaptea Întunecată/Noche Oscura*: cu două cărți, de 14 și 25 de capitole
7. *Cantico Espiritual/Cântecul Spiritual*: (prima și a doua redactare) cu 39 și 40 de strofe, cu comentarii personale.
8. *Flacăra iubirii vii/Llama de amor viva*: (prima și a doua redactare), patru strofe, cu comentarii personale[8].

Ordinea în care sunt ele oferite lecturii de către editori corespunde cronologiei, exigențelor pedagogice și urmează logica învățăturii de credință pe care le propune autorul. Operele scurte–din care fac parte și epistolele, reprezintă prin conținutul lor cea mai bună introducere în varii aspecte ale personalității și operei scrise de către Ioan al Crucii. Ritmul lor oferă tonul deschiderii unei lecturi mature a unei opere remarcabile. Poet, mistic, ascet și pedagog, Sfântul Ioan al Crucii va marca viața bisericească a Spaniei până în sfârșit, perioada vieții sale fiind una dificilă, dar și deschisă reformelor necesare unei reconstrucții pastorale a Bisericii Catolice din Imperiul ce abia-și definea noile orizonturi ale cuceririlor. Mistagog de mare sensibilitate el nu-și pierde realismul unei diagnoze naturale a firii umane supuse efortului ascetic de creștere întru vederea lui Dumnezeu. În conținut teologic el va rămâne constant propovăduitorul cunoașterii lui Dumnezeu prin purificare (surprinsă atât de minunat în „furișarea" din spațiul casei întunecate și cufundată în tăcere, surprinsă în versurile din *Noaptea Întunecată*) și iluminare (sporind conștiința prezenței lui Dumnezeu și folosirea darurilor Sale pentru a cuprinde în cunoaștere). Adept al învățăturii că oricât de minunate ar fi darurile lui Dumnezeu ele nu sunt Dumnezeu Însuși și nimic nu poate lua locul plinătății lui Dumnezeu, Sfântul Ioan al Crucii simte pierderea totală a lui Dumnezeu ca și cum soarele ar fi zdrobit de noapte. Ecouri ale dezolării și disperării ca un soi de catisme de etapă mistică se simt și în epistole, cu tot conținutul lor de dialog despre viață, cu bunele și relele ei. Pustiirea obligă sufletul să se apropie, să se lipească efectiv de Dumnezeu. Fenomenul, numit deseori „crucificare spirituală", a primit

[8] *Idem*, 15.

expresii multiple, reduse însă la un mecanism descris des–în diverse moduri–sintetizat astfel: Trebuie să căutăm pe Dumnezeu de dragul Lui, nu de dragul unei fericiri mediocre și în conformitate cu lumea, ci de dragul fericirii pe care El o aduce, El îi este izvor și finalitate. Numai prin trăirea acestei fericiri–temă care apare și în textul său despre Muntele Carmel–putem trăi unirea desăvârșită cu Dumnezeu[9]. Deși una dintre scăderile misticii sale este cea legată de o relație nedeplină între Mistică și Euharistie, des repetată de criticii săi ortodocși, merită să reamintim că Epistolarul vizează și teme care nu apar în poemele sale mistice, dovedind, a câta oară, că lectura segmențială dintr-un autor nu-ți îngăduie concluzii care vizează opera sa integrală. De aici și efortul identificării textelor din Epistolar.

Conținutul Epistolarului

Pentru cercetătorul român cred că și simpla trecere în revistă a epistolelor sale oferă o axă nouă de preocupare. Merită să încercăm parcurgerea operei sale, mai ales că în limba română textele sale și bibliografia ce le privește nu pot să ne ajute la o viziune integrală a operei sale. E important să înțelegem, de exemplu, cum de este atât de important Dionisie Pseudo-Aeropagitul pentru poemele sale din *Noche Oscura* scrise în temnița din Toledo. Dacă privim ethosul cetății toledane, care păstrează până astăzi în Biblioteca Regală–o cazarmă cu opere alese–manuscrise celebre din opera lui Dionisie, înțelegem și modul în care cultura s-a transferat prin lectură în scriitură. Desigur că exemplul nu vizează numai opera lui Ioan al Crucii, dar merită să ne reamintim că în teascul culturii unui astfel de misionar activ dialogul cu oamenii implicați, asemeni lui, în pastorala specifică Ordinului Carmelit–prin definiție meditativ și dispus la rugăciune și lectură mistică, nu este lipsit de importanță. Fără a intra în amănunte, prezentăm pe scurt *Scrisorile sale*:

[9] Cristian, *San Juan*, 416 p.

A. Scrisori care se păstrează

1. *Către Catalina de Jesus*, Carmelită Desculță, Baeza, 6 iulie 1581[10].
2. *Către Maria de Soto*, religioasă, în Baeza (Jaen). Granada, sfârșitul lui martie 1582[11].
3. *Către Ana de San Alberto*, Carmelită Desculță, Fondatoare și priori la Caravaca (Murcia). Granada, 1582[12].
4. *Aceleiași Ana de San Alberto*, Granada, 1582[13].
5. *Aceleiași Ana de San Alberto*, Sevilla, iunie 1586[14].
6. *Unei Carmelite Desculțe* (Maria de Nascimento?), fondatoare în Madrid, 1586, august, în călătorie din Granada la Madrid[15].
7. *Carmelitelor Desculțe din Beas* (Jaen). Malaga, 18 noiembrie 1586[16].
8. *Carmelitelor Desculțe din Beas* (Jaen). Granada, 22 noiembrie 1587[17].
9. *Maicii Leonor Bautista*, Carmelită Desculță în Baes (Jaen). Granada, 8 februarie, 1588[18].
10. *Părintelui Ambrosio Mariano*, Carmelit Desculți, Prior la Madrid. Segovia 9 noiembrie 1588[19].
11. *Doamnei Juana de Pedraza*, în Granada. Segovia, 28 ianuarie 1589[20].
12. *Unei fecioare din Narros del Castillo* (Avila), aspirantă la Carmelită Desculță. Segovia, posibil februarie 1589[21].
13. *Unui religios*, Carmelit Desculț. Segovia, posibil în 14 aprilie 1589[22].

---

[10] OBCO, 1076-1077.
[11] *Idem*, 1077-1078.
[12] *Idem*, 1078.
[13] *Idem*, 1079.
[14] *Idem*, 1079-1082.
[15] *Idem*, 1082.
[16] *Idem*, 1082-1083.
[17] *Idem*, 1083-1085.
[18] *Idem*, 1085.
[19] *Idem*, 1086-1088.
[20] *Idem*, 1088-1089.
[21] *Idem*, 1089-1090.
[22] *Idem*, 1090- 1093.

14. *Maicii Ana de Los Angeles*, Carmelită Desculță, Prioră a Conventului de la Cuerva. Segovia, 7 iunie 1589[23].
15. *Maicii Leonor de San Gabriel*, Carmelită Desculță, în Cordoba. Segovia, 8 iulie 1589[24].
16. Maicii Maria de Jesus, Carmelită Desculță, Priora Mănăstirii din Cordoba, Segovia, 18 iulie 1589[25].
17. *Maicii Magdalena del Espiritu Santo*, Carmelită Desculță, Cordoba. Segovia, 18 iulie 1589[26].
18. *Părintelui Nicolas de Jesus Maria* (Doria), Vicar General al Carmelitanilor Desculți. Segovia, 21 septembrie 1589[27].
19. *Doamnei Juana de Pedraza*, în Granada. Segovia, 12 octombrie 1589[28].
20. *Unei Carmelite Desculțe scrupuloase*, din loc necunoscut, înainte de Rusalii[29].
21. *Maicii Maria de Jesus*, Carmelită Desculță, Prioră a Mănăstirii din Cordoba. Madrid, 20 iunie 1590[30]
22. *Maicii Leonor de San Gabriel*, Carmelită Desculță, în Cordoba. Madrid, Iunie 1590[31].
23. *Uneia, spre îndreptare* (fără an și loc)[32].
24. *Părintelui Luis de San Angelo*, în Andaluzia. Segovia, dată incertă (1589-1590)[33].
25. *Maicii Ana de Jesus*, Carmelită Desculță, în Segovia. Madrid, 6 iulie 1591[34].

---

[23] *Idem*, 1093- 1094.
[24] *Idem*, 1094- 1095.
[25] *Idem*, 1095- 1096.
[26] *Idem*, 1097.
[27] *Idem*, 1097-1098.
[28] *Idem*, 1099-1100.
[29] *Idem*, 1100-1101.
[30] *Idem*, 1101-1103.
[31] *Idem*, 1103-1104.
[32] *Idem*, 1104.
[33] *Idem*, 1104-1105.
[34] *Idem*, 1105-1106.

26. *Maicii Maria de Encarnacion*, Carmelită Desculță, în Segovia. Madrid, 6 iunie 1591[35].
27. *Aceleiași Maria de Encarnacion*, Segovia, în a doua jumătate a lui iulie, 1591[36].
28. *Doamnei Ana del Mercado y Penalosa*, La Penuela (Jaen), 19 august 1591[37]
29. *Anei sau Mariei Soto*, Baeza. La Penuela (Jaen), 22 august 1591[38].
30. *Maicii Ana de San Alberto*, Carmelită Desculță, în Caravaca. La Penuela (Jaen), august- septembrie 1591[39].
31. *Doamnei Ana del Mercado y Penalosa*, La Penuela (Jaen), 21 septembrie 1591[40].
32. *Lui Juan de Santa Ana*, Carmelit Desculț, în Malaga. Ubeda (Jaen), ultima dintre lunile lui 1591[41].
33. *Unei Religioase*, Carmelită Desculțe, în Segovia. Ubeda (1591), ultima dintre lunile lui 1591[42].

B. Scrisori pierdute[43]

1. Lui *Clemente de Espinosa*, eclesiarhul Bisericii din Almeria. Avila, 1572-1573.
2. Lui *Don Gonzales de Mendoza* și carmelitelor desculțe din Toledo. El Calvario (Jaen), final de octombrie 1578.
3. *Idem*.
4. *Carmelitelor desculțe* din Baeas. El Calvario (Jaen), 1578-1579.
5. Fratelui *Juan de Santa Eufemia*, carmelit desculț, Baeza (jaen), 1580-1581.

---

[35] *Idem*, 1106-1107.
[36] *Idem*, 1107.
[37] *Idem*, 1107-1108.
[38] *Idem*, 1108-1109.
[39] *Idem*, 1109.
[40] *Idem*, 1109-1110.
[41] *Idem*, 1110- 1111.
[42] *Idem*, 1111.
[43] OBCO, 1112- 1119.

6. *Sfintei Tereza de Jesus*. Baeza (Jaen). Începutul lui 1581.
7. Anei Soto, în Baeza (Jaen). 8 octombrie 1581. Către Isabel de Soria, în Baeza. Baeas 11 octombrie 1581.
8. *Idem*.
9. *Unei cuvioase*, în Baeza (Jaen), Granada, 3 iulie 1582.
10. *Carmelitelor desculțe* din Granada. Granada, 1582.
11. *Anei de Jesus* (Lobera); doamnei Ana de Penalosa. Granada, 1584.
12. *Idem*.
13. Părintelui *Nicolas Daria*, provincial, 1586-1587.
14. *Priorei carmelitelor desculțe* din Sabiote (Jaen). Granada, mijlocul lui 1587- iunie 1588.
15. Doamnei *Ana de Penalosa*. Caravaca (Murcia).
16. *Isabelei de la Encarnacion*, carmelită desculță în Granada. Segovia, 1588-1591.
17. *Maria del Nascimento*, în Madrid. Segovia (1590-1591) (?)
18. *Brigitei de la Asuncion*, carmelită desculță în Segovia.
19. *Părintelui Doria* și negociatorilor, la Madrid. Segovia 1589-1591.
20. *Părintelui Antonio de Jesus* (Heredia), provincia Andaluzia, la Penuela (Jaen), mijlocul lui august 1591.
21. *Idem*.
22. *Mariei de San Juan*, carmelită desculță în Granada. La Penuela (Jaen), final de august 1591.
23. *Unei persoane* din Baeza (Jaen), 22 august 1591.
24. Lui *Juan de Santa Ana*, în Granada. La Penuela (Jaen), septembrie 1591.
25. *Mai multor religioși*, carmelitani desculți din Granada. La Penuela (Jaen), septembrie 1591
26. *Mariei de la Madre de Dios*, carmelită desculță, în Granada. La Penuela (Jaen), august-septembrie 1591.
27. *Către un fiu duhovnicesc al său*, Ubeda (Jaen), octombrie- noiembrie 1591.
28. *Către mai multe carmelite desculțe*, Ubeda (Jaen), ultimele luni de viață, 1591.

29. *Părintelui Juan Evanghelista*, în Malaga. Ubeda (Jaen), ultimele luni de viață, 1591.
30. *Mariei de Encarnacion*, priora de la Segovia, 1591.
31. *Isabelei de la Encarnacion*, în Granada, Segovia, 1588-1591.
32. *Maicii Maria de la Madre de Dios*, în Granada. În Penuela (Jaen), 1591.
33. *Catalineidel Espiritu Santo*, în Granad, 1588-1591.

Din cuprinsul acestor Epistole se desprinde imaginea unui Părinte spiritual atent la nevoile personale și comunitare ale novicilor ori la cele de înaltă cunoaștere teologică, a persoanelor îmbunătățite pe care le îndrumă în viața lor spirituală[44]. Receptarea epistolelor sale, cu mult mai redusă decât opera sa poetică, de exemplu, nu ne oprește să descoperim modul în care între viața sa ascetică și cea de mediere în conventuri ori dezvoltare de noi comunități, Ioan al Crucii fiind un astfel de irigator duhovnicesc al carmelurilor din Spania, Ioan a crescut un duh de muncă duhovnicească asiduă, propovăduirea sa aducând rod în timp[45]. Din multe scrisori răzbate grija pentru sănătatea sufletească și trupească a ucenicilor, atenta cunoaștere a Scripturii și modul în care argumentează, cu un puternic accent apologetic, nevoia unei rânduieli de viață particulară conjunct la cea comunitară. Multe din textele așezate sub titulatura de *Scrisorile pierdute* sunt sudate de corpusul unor volume de carte importante, cu autori cunoscuți în ambientul carmelitanilor. Autorii volumului de Opere Complete identifică nu mai puțin de 31 de puncte de receptare ale operei lui Ioan al Crucii[46], multe privind doctrina și cultura duhovnicească (pedagogia, psihologia, filosofia și antropologia, asceza și negarea, actualitatea etc.). Pentru cercetătorul în antropologie culturală devine impresionant modul în care limba și simbolismul operei lui Ioan al Crucii va impregna de sens întreaga poezie iberică – inclusiv cea portugheză, sau modul în care studiile literare au identificat punctele de forță prin care s-a impus,

[44] Macca, *Giovanni*, în *Dizzionario,* 1256-1264.
[45] St. Joseph, *L'expérience*, 364 p.; Sanson, *El espíritu,* 594 p.
[46] OBCO, 1131.

cu simplitate, dar adânc, în cultura scrisă a vremii de atunci și a vremii de acum[47].

Pentru teologia ortodoxă românească cercetarea lui Ioan al Crucii este în continuare o provocare importantă. Punerea într-un studiu a structurii *Epistolarului* său am făcut-o și din nevoia de a identifica surse noi de cunoaștere a pedagogiei sociale vremii aceleia, extrem de apropiată ca nevoie de reformă culturală acesteia pe care o străbatem. Rămâne ca viitorul să ne ofere catisma de timp de care avem nevoie pentru a propune traducerea integrală a Epistolarului, tocmai din nevoia de a vedea cum efortul laicilor de a emancipa un răspuns al Bisericii, poate naște răspunsul coerent și articulat de care aceasta are nevoie pentru a fi restartată în conștiința sa misionară.

Străzile Avilei sunt neschimbate. Un duh de pace te poartă spre basilica orașului, acolo unde, cândva în istorie, Teresa de Avila și Ioan al Crucii și-au aflat liniștea. Merită descoperit modul în care doi oameni au dus Avila dinaintea unei universalități dorite de orice cetate din lume: universalitatea sfințeniei. Poate că pentru noi, cercetătorii textelor teologice, lecția cercetării *in integrum* a operei Evului Mediu ne va vindeca de frica prin care credem că acesta însemna doar ruguri și Inchiziție. Cu gândul la bibliotecile din care și-au sorbit seva cunoașterii, merită, ca unor autori, să le recuperăm filonul de gândire din care și-au câștigat știința mântuirii neamuri și cetăți. Avila, printre acestea, nu cea din urmă.

Bibliografie:

Atanasio di Alessandria, Lettere Festali. Indice delle Lettere Festali, introduzione, traduzione e note di Alberto Camplani, ed. Paoline, Milano, 2003, 697 p.

Alfonso de la Madre de Dios, Vida, virtudes y milagros del santo Padre Fray Juan de la Cruz, Ed. Fortunato Antolin, EDE, Madrid 1989.

Álvarez, Javier, Mística y Depresión: San Juan de la Cruz, Trotta, Madrid, 1997, 320 p.

[47] Chevallier, *Saint Jean,* 221 p.; Álvarez, *Mística*, 320 p.; Gravis, *Portrait,* 206 p.

Biffi, Inos, Al cuore della Cultura Medievale. Profilo di Storia della Teologia, Jaca Book, Milano, 2006, 87 p.

Caprioli, Mario, Bibliografia ragionata di San Giovanni della Croce (de 1627 a 1943) în volumul Aa.Vv., *Mistico e profeta*, Teresianum, Roma, 1991, pp. 681-734.

Chevallier, Ph., Saint Jean de la Croix docteur des âmes, Paris, 1959, 221 p.

Gravis, R. Denis, Portrait of the spiritual director in the writings of Saint John of the Cross, Roma, 1983, 206 p.

Jerónimo de San José, Historia del Venerable Fr. Juan de la Cruz, Ed. de José Vicente Rodriguez, Junta de Castilia y Leon, Salamanca, 2 vol., 994 p.

José, Vicente Rodriguez, , Juan de la Cruz, chico y grande, San Pablo, Madrid, 2007, 101 p.

Lucien-Marie de St. Joseph, L'expérience de Dieu: actualité du message de Sain Jean de la Croix, Paris, 1968, 364 p.

Macca, Valentino, Giovanni della Croce (Santo), în Dizzionario degli Istituti di Perfezione, IV, Ed. Paoline, Roma, 1977, coll. 1256-1264.

Mongillo, D., Esistenza cristiana, în Nuovo Dizionario di Teologia, a cura di Giuseppe Barbaglio e Severino Dianich, Edizioni Paoline, 1977, pp. 411-445.

San Juan de la Cruz, OBRAS COMPLETAS, 6-a Edicion, revisión textual, introducciónes y notas al texto: José Vincente Rodriguez. Introducciónes y notas doctrinales: Federico Ruiz Salvador, Edición Critica, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 2009, 1217 p.

Sanson, Henri, El espíritu humano según San Juan de la Cruz, Madrid, 1962, 594 p.

Sfântul Vasile cel Mare, Epistole (PSB 3) traducere din limba greacă și note de Pr. Teodor Bodogae, ed. revăzută de Tudor Teoteoi, Ed. Basilica, București, 2010, 515 p.

Vindecarea soacrei lui Petru
(Marcu 1, 29-31; Matei 8, 14-15; Luca 4, 38-39)

Silviu Negruțiu*

Minunile Mântuitorului, ca și cele ale profeților și cele ale Apostolilor, sunt semnele evidente ale prezenței lui Dumnezeu în lume, prin care se revelează oamenilor. În acest sens, minunile săvârșite de Iisus sunt cele mai evidente aspecte ale dumnezeirii Sale, și, în același timp, subliniază prin lansarea lor ca posibilitate permanentă de manifestare în lume, prin puterea dată ucenicilor, că Biserica pe care a întemeiat-o este locul unde acestea se derulează permanent, în realitatea credinței.

Minunile noutestamentare ne pun în raport cu mesajul creștin și în mod direct cu autorul lor, Iisus Hristos. Pornind de la această stare a lucrurilor, se poate argumenta că avem credința ca efect al lucrării lui Dumnezeu. În acest sens minunile stau pietre de temelie credinței creștine ca sursă de descoperire dumnezeiască. La fel, există un număr mare de semne exterioare și vizibile care permit demonstrarea originii dumnezeiești a credinței creștine. În minuni Hristos este *în același timp revelație* și *semn* al acesteia, adică: *Semn* care se *manifestă* și prin care *se arată* ca Dumnezeu între oameni: *Cel care M'a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl* (In 14, 9).

Individualizarea Revelației ca și a semnelor este făcută în același mod: Revelația s-a pus direct în legătură cu Persoana lui Iisus Hristos (Evr 1,2), iar semnelor le-a atribuit identitate în același mod. Acestea emană din Cel ce poartă Revelația, adică din Iisus Hristos (Mt 11, 27). Legătura dintre semne și Revelație nu este una juridică, ci una existențială, semnele fiind epifanii ale Fiului lui Dumnezeu deșertat în lumea văzută, în trecerea Sa printre oameni (In 4, 25-26; 5, 17; 6, 68–69).

*Pr. dr. Silviu Negruțiu, Târgu Mureș.

Ce se evidenţiază în mod special din tot ceea ce face Mântuitorul Iisus Hristos este iubirea. Identificarea lui Hristos ca Fiu al Tatălui se face prin soluţia Întrupării. În acest mod, Revelaţia este autentică. Iisus Hristos Însuși este semnul văzut al acesteia și devine certitudine a desăvârșirii ei. Iisus Hristos este Dumnezeu și Om deopotrivă (Mt 16,13.16; Lc 1, 35). Fără păcat fiind El rămâne exact ceea ce a definit îngerul: *Cu noi este Dumnezeu* (Mt 1, 23).

Această realitate trebuie descifrată până la a ajunge „faţă către faţă" cu dumnezeirea, ca odinioară în Tabor. Un astfel de parcurs al cunoașterii revelaţiei duce, implicit, la cunoașterea Celui ce Se revelează mereu mai mult. Lucrarea de înmulţire a cunoașterii prin descoperirea dumnezeiască face să înţelegem că tot Duhul Sfânt desăvârșește necontenit credinţa prin darurile Sale (In 16, 12-13).

Cele expuse mai sus pot fi urmărite în episodul petrecut în casa unde locuia Petru, împreună cu familia soţiei, vindecându-i soacra.

1. Contextul minunii vindecării soacrei lui Petru

Momentul vindecării soacrei lui Petru, despre care vorbesc cele trei Evanghelii – după Marcu (1, 29-31), Matei (8, 14-15) și Luca (4, 38-39) –, se petrece în casa în care locuia acesta, împreună cu familia soţiei sale și cu Andrei, fratele său.

Evangheliștii Marcu și Luca au în vedere aceleași evenimente de detaliu atât înainte cât și după episodul din casa lui Petru. Evanghelistul Matei prezintă vizita lui Iisus în casa lui Petru dintr-o altă perspectivă decât ceilalţi doi Evangheliști. Din punctul acestuia de vedere, Iisus vine în casa lui Petru[1] după vindecarea unui lepros și a slugii unui sutaș care locuia în Capernaum[2]. Aceste evenimente sunt prezentate în alte contexte la Marcu și Luca. În Marcu 1, 40-45, vindecarea Leprosului este prezentată imediat după plecarea lui Iisus din casa lui Petru, înspre *cetăţile și*

[1] A se vedea pentru detalii legate de acest eveniment ***Noul Testament, Matei, p.207; Lamarche, La guérison, p.512-526; Leon-Dufour, La guérison, 193-216.

[2] Hendriksen, Comentariu, 361

satele învecinate (Mc 1, 38) ca să-și împlinească misiunea, după cum mărturisește, duminica, după rugăciunea făcută în însingurare. La fel și în Evanghelia după Luca (5, 12-15). În ceea ce privește Vindecarea slugii sutașului, Evanghelistul Luca o amintește mai târziu decât vindecarea leprosului și a unui slăbănog, în urma vindecării omului cu mâna uscată, a alegerii Apostolilor și a predicii de pe munte (Lc 7, 3-10). Din ceea ce aflăm de la Matei, constatăm asupra prezentării evenimentelor o altă motivaţie, una a abordării practice a unor evenimente care urmează unei secţiuni narative. Puterea lui Iisus acum „nu se mai manifestă în cuvântări ci în minuni”[3]. Ce ni se pare însă dătător de ton în ceea ce urmează este aspectul comun de exprimare, din partea Evangheliștilor, a concluziei ascultătorilor: *mulţimile erau uimite de învăţătura Lui. Că îi învăţa pe ei ca Unul Care are putere, iar nu cum îi învăţau cărturarii lor* (Mt 7, 28-29; Mc 1, 22; Lc 4, 32).

În ceea ce-l privește pe Matei, acesta împarte activitatea lui Iisus în două aspecte: unul didactic, evidenţiat în puterea cuvântului prin comunicarea teoretică a Împărăţiei cerurilor, prin recuperări și vindecări intelectualo-moralo-sufletești, ca mentalitate inițială a omului (Fac 1, 28-29) și altul practic, subliniat prin autoritatea puterii cuvântului, în implementarea Împărăţiei prin recuperările deficienţelor fizice și reașezarea omului în armonie fizică, în forma inițială (Fac 1, 27; 2, 25)[4].

În ce privește partea ulterioră minunii, Evangheliștii sunt în consens, cel puţin în precizarea evenimentelor imediat următoare petrecute în casa lui Petru, anume vindecările comune (Mc 1, 32-45; Mt 8, 16; Lc 4, 40- 44).

Această formulă, de consens, ne întărește imaginea pe care am subliniat-o despre actul de extensie a promovării învăţăturii despre Împărăţia cerului, într-o a treia etapă, peste o masă de suflete competentă și competitivă în a deveni catehetică, formată din tot felul de suferinzi cu aparţinătorii lor (Mc 1, 32-34; Mt 8, 16; Lc 4, 40). Această nouă nuanţă de asistenţă a lui Iisus are și o poziţie probatoare (Mt 8, 17) prin experiențe proprii sau de familie în ceea ce susţine în mărturisirea despre El și învă-

[3] Tofană, Introducere, vol II, 193.

[4] Tofană, Introducere, vol II, 193.

ţătura Sa despre Împărăţia din care a coborât (In 17, 25) ca să-i urce pe oameni în ea (In 14, 6): în primul rând teoretic, apoi practic, verificabil. Tot ceea ce se spune de către ei, ca fiind luat de la Iisus, are corespondent faptic în exemplele pe care le mărturisesc despre sine sau despre alţii (Mc 1, 34; Mt 8, 16; Lc 4, 40-41).

2. O privire comparativă asupra textelor

O analiză generală asupra textelor poate să ne ofere suficiente detalii legate de asemănări și de deosebiri.

I. Asemănări
Pornind de la asemănări în ce privește prezentarea episodului cu vindecarea soacrei lui Petru, putem sublinia următoarele:

1. Toţi cei trei Evangheliști vorbesc de prezenţa lui Iisus în casa lui Petru (Mc 1, 29; Mt 8, 14; Lc 4, 38). Marcu și Luca spun că evenimentul s-a petrecut după momentul din sinagoga din Capernaum unde a uluit prin cuvânt și prin vindecarea omului cuprins de un duh necurat (Mc 1, 22. 27-28; Lc 4, 32.36-37), iar Matei susţine că în casa lui Petru s-a ajuns după cele mărturisite de Iisus oamenilor despre Împărăţia cerului (Mt 7, 28).

2. Toţi Evangheliștii pomenesc de faptul că soacra lui Petru era „prinsă" (Lc 4, 38), „aprinsă" (Mt 8, 14) sau „ţinută" (Mc 1, 30) „de friguri" (Mc 1, 30; Mt 8, 14; Lc 4, 38).

3. Toţi Evangheliștii precizează că la intervenţia lui Iisus pe aceasta *au lăsat-o frigurile și ea Îi slujea* (Mc 1, 31), „ea s-a ridicat și Îi slujea" (Mt 8, 15) „...frigurile (...) au lăsat-o. Iar ea s-a ridicat și numaidecât le slujea" (Lc 4, 39).

II. Deosebiri
Dacă analizăm momentul din perspectiva deosebirilor, constatăm următoarele:

1. Spre deosebire de Matei, care pomenește numele lui Petru (Mt 8, 14) și de Luca (4, 38), unde se amintește numele inițial al lui Petru, Simon, Marcu ne oferă următoarele detalii: că Petru locuia împreună cu

Andrei (1, 29) și că împreună cu Iisus au mers acasă cu Iacob și Ioan, fiii lui Zevedeu.

2. Despre manifestarea bolii și modul în care soacra lui Petru suporta efectele frigurilor, Evangheliștii vorbesc diferit. Marcu spune că *stătea întinsă* (1, 31); Matei consemnează faptul că aceasta se *zvârcolea* (8, 14); Luca subliniază că suferința femeii se datora deoarece *frigurile erau mari/rele* (4, 39).

3. Legat de demersul în urma căruia a acţionat Iisus, cine ori ce a provocat generozitatea Lui, lucrurile sunt prezentate altfel de fiecare dintre Evangheliști. Matei evită să pomenească despre acest moment. Marcu spune că cei din casă *I-au vorbit lui Iisus despre ea* (Mc 1, 30), iar Luca spune că *L-au rugat pentru ea* (4, 38).

4. Modul vindecării este precizat specific modului de observare al fiecărui Evanghelist. Marcu consemnează că Iisus s-a apropiat de ea și, cum sta culcată, *a prins-o de mână și a ridicat-o și așa s-au îndepărtat frigurile* (1, 31); Matei spune că *S-a atins de mâna ei și ea s-a ridicat* (8, 15), iar Luca ne vorbește de o atitudine gestuală și de una verbală, concomitente, pe care le aplică Iisus: Și El, aplecându-Se asupra ei, a dojenit frigurile, și ele au lăsat-o (Lc 4, 39).

Constatăm că cele mai multe detalii le aflăm în relatarea făcută de Marcu, după care urmează Luca. Matei este cel mai succint și mai puțin dispus la amănunte. Și în acest caz putem spune că tot ceea ce conţine tabelul ne creionează o imagine suficientă despre ceea ce s-a întâmplat în casa lui Petru și a lui Andrei, în spatele căreia, într-un laborator de dialoguri și energii, Împărăţia cerurilor se revărsa, puţin câte puţin, peste lumea văzută, în *vasele alese* (F.A. 9, 15; II Tim. 2, 20-21) ce se compuneau din persoanele amintite în context, care o puteau percepe și reflecta (Mt 5, 13-16).

3. Repere exegetice

> Mc 1, 29 Și îndată au ieșit din sinagogă, și au intrat în casa lui Simon și a lui Andrei, împreună cu Iacob și cu Ioan. Mt 8, 14 Și venind Iisus în casa lui Petru Lc 4,.38 Și după ce S'a ridicat din sinagogă, a intrat în casa lui Simon.

Observăm încă o dată că toate cele trei texte vorbesc de faptul că Iisus s-a dus în casa lui Simon Petru (Mc 1, 29; Mt 8, 14; Lc 4, 38), pe care, după precizarea făcută de Marcu, cel mai generos în prezentare[5], o împărțea, ca spațiu, cu fratele său Andrei (1, 29) și părinții soției. Probabil că două au fost motivele pentru care Petru cu fratele său Andrei au părăsit Betsaida, locul nașterii lor (In 1, 44): *posibilitățile de trai mai bune aici*, oferite de poziționarea geografică pe care o ocupa Capernaumul la malul mării[6], ca oraș de graniță poziționat pe un drum care lega Siria de Egipt, precum și de o activitate economică prosperă, prin pescuit; și *căsătoria* lui Petru (I Cor 9, 5; Mc 1, 29; Mt 8, 14; Lc 4, 38). Aici, în noua lor casă, îl primesc pe Iisus, după mărturia lui Marcu, împreună cu fiii lui Zevedeu[7]. Cei doi frați locuiau cu familia soției lui Petru. Marcu și Luca subliniază că Iisus pornește înspre locuința acestora chiar din sinagoga Capernaumului. Matei lasă să se înțeleagă că Iisus merge în casa lui Petru după minunea pe care a făcut-o în aceeași localitate la cererea unui sutaș care avea o credință puternic motivată și logică, subliniată de Iisus ca pe o excepție de la regula stabilită de credința tradițiilor evreiești (8, 10), căruia i-a vindecat sluga (8, 13). Din punctul de vedere al acestui Evanghelist, totul se întâmpla când Iisus a terminat de rostit predica de pe munte, după care, urmat de mulțimi, s-a coborât în Capernaum. Aceste două perspective ne informează faptul că toate evenimentele amintite au avut loc în același segment de timp, la distanțe scurte între ele. Acest fapt, până la momentul consemnării, lasă loc imposibilității de a le orienta în ordine cronologică. E limpede că nici Evangheliștii n-au ținut cont în mod expres de cronologie cât de mesajul și efectele acestora. Matei, se pare că, voit, face distincție între ceea ce însemna puterea cuvântului în învățătură, subliniind recuperări sufletești (*intelectual-morale*) la oameni,

---

[5] „...s-ar putea totuși ca relatarea lui [Marcu] vie și concretă să aibă la bază mărturia directă a lui Petru". Maier, Evanghelia, 59; La fel: „…care s-a fixat cu atâtea amănunte în memoria lui Petru". Dinu, Iisus, 185.

[6] Abrudan, Arheologie, 100.

[7] „Episodul Vindecării soacrei lui Simon (4, 38-39) omite prezența celor patru „pescari-Apostoli", consemnați în relatarea din Evanghelia după Marcu, deoarece, potrivit Evangheliei după Luca, Iisus încă nu-i chemase". Tofană, Introducere, vol. III, 85.

și puterea cuvântului în autoritate, recuperările trupești (*practic-acționale*) ale acestora. Considerăm că acesta este motivul pentru care în Evanghelia sa consemnările sunt mai îngrijit exprimate decât la Marcu și Luca, neținându-se atât de mult cont de cronologia lor. În acest sens Predicii de pe munte, strict intelectuală, îi urmează o parte cu precădere practic-autoritară. Cuvântul cu putere iluminatorie se manifestă în cazurile menționate de vindecări ale diferiților oameni bolnavi ca unul cu puterea autorității. Cuvântul cu putere de Învățător (Mt 4, 16.23) din cuvântări se manifestă în cazurile prezentate, în statutul autorității de Restaurator, de Răscumpărător (Mt 4, 23-24). Legea este reconsiderată prin puterea cuvântului explicit, de comunicare a lui Iisus a cărării spre Împărăția cerului, iar autoritatea cuvântului Său în lumea materială este cea care-L arată pe Iisus concretizând această Împărăție în oameni, vindecându-i (In 17, 3-4). Ce se întâmplă acum nu este decât o formă de detaliere a ceea ce se prorocise (Is 61, 2; Mt 8, 17) și se menționase la modul general în Evanghelii (Mc 6, 55-56).

> Mc 1, 30 Însă soacra lui Simon sta întinsă, ținută de friguri; și îndată I-au vorbit despre ea. Mt 8, 14 ...a văzut pe soacra acestuia zvârcolindu-se, aprinsă de friguri. Lc 4,.38 Iar soacra lui Petru era prinsă de friguri mari și L-au rugat pentru ea.

Nu se știe dacă Iisus a fost musafirul lui Petru și al lui Andrei pentru prima dată. La fel, nu știm nici motivul expres pentru care El s-a dus oaspete la familiile celor doi ucenici (Mc 1, 16-18). Pot fi deduse însă câteva motive legate de diferite aspecte sistemice sufletești și fizice greu de înțeles, dacă este să ne raportăm la Iisus, și deductibile, dacă este să privim în texte.

Astfel, Iisus a putut să ajungă în casa lui Petru din următoarele motive logice:

Necesități sufletești:

- și-a dorit să fie într-o familie în care să se simtă acasă (Mt 8, 20);
- a acceptat o vizită de relaționare cu cei pe care tocmai i-a ales să-I fie ucenici (Mt 13, 11);

- posibil o vizită la o mamă bolnavă[8] (Mt 25-39);
- una de curtoazie membrilor familiilor Apostolilor (Lc 10, 23);
- o vizită apropiaţilor ucenicilor Petru și Andrei și a prietenilor lor (In 15, 14) care erau aşteptaţi, prin maturizarea credinţei, să-I devină fraţi (12, 47-50);

Necesităţi fizice:
- o invitaţie la cină[9] (In 12, 2);
- la odihnă (Mt 8, 20);

Necesităţi intelectuale:
- dialoguri de detalii în ceea ce doreau ucenicii să înţeleagă din ceea ce se petrecuse în sinagogă, în ceea ce a spus și în ceea ce a făcut, așa cum se întâmplase și altădată (Mt 13, 10; Mc 4, 10; Lc 9, 45);
- un dialog de intimitate, tainic, cu cei care trebuiau să știe cât mai multe lucruri din Lege, despre familie și despre viaţă în general, pe care să le înţeleagă în detalii (In 3, 1-21; 4, 5-42; I Tim. 6, 14-15.20) și să le poată împărtăși și celor care, interesaţi atunci sau mai târziu, n-au avut șansa de a asculta astfel de nuanţări ale Legii (Mt 5; Lc 4, 24-27), dar care auzindu-le sau văzându-le împlinite la ei și aplicându-le, vor putea deveni oameni fericiţi (In 20, 29);

Necesităţi de practică pioasă: „Israeliţii mai evlavioși obișnuiau să se adune în casele profeţilor, pentru a fi iniţiaţi în cunoașterea Legii mozaice (IV Regi 4, 23)”[10]; „sau la un bărbat cunoscător al Legii, ca să fie învăţaţi Legea (II Regi 4, 16-22)”[11].

---

[8] „Faptul, că boala a izbucnit acum în propria lor casă și anume sub forma periculoaselor *friguri,* pare o provocare a întunericului la adresa lui I[i]sus. Această întâmplare este adânc simbolică. Așa poate să izbucnească răul chiar și în casa celui mai sfânt om!” Maier, Evanghelia*,* 261.

[9] „A intrat în casa lui Petru ca să mănânce...” Teofilact, Tâlcuirea*,* 228; „...pregătindu-le prânzul de sâmbătă”. Schäfer, Minunile*,* 198.

[10] Abrudan, Arheologie, 304

[11] Semen, Arheologia*,* 219.

În casa ucenicilor Petru și Andrei, cu familiile lor, și a altor prieteni, Iisus a mai zăbovit și altădată cu dialoguri revelatorii și ziditoare (Mt 9, 9-13; Lc 7, 36-50; In 11, 11-37)[12]. De această dată momentul prezenţei Lui este reţinut, probabil, pentru că a fost primul și cuprinde în sine o problemă acută de familie legată de sănătatea soacrei lui Petru, bolnavă de friguri, care devine subiect de analiză: îndată I-au vorbit despre Ea (Mc 1, 30). De reţinut este faptul că numai Luca subliniază gravitatea bolii (Lc 4, 38). Constatăm că acest aspect al vieţii din familie i-a determinat pe aparţinători să-L solicite pe Iisus (Lc 4, 38).

Intervenţia celor din jurul femeii bolnave este de fapt motivul pentru care în acest context Iisus fără explicaţii, îndată, dă curs iubirii și bunătăţii Sale. Rugat, Iisus acţionează cât se poate de firesc, amical, familiar – și, de ce nu, familial, fiind vorba de o societate restrânsă, frăţească, de sânge și de credinţă. Din acest gest, de altfel atât de normal și uman, se subliniază, prin efect, iubirea lui Iisus pentru cei care L-au rugat și pentru cea pentru care a fost rugat. Totul este revelator:

> Iar Eu am mărturisire mai mare decât a lui Ioan; căci lucrurile pe care Mi le-a dat Tatăl să le săvârșesc, lucrurile acestea pe care le fac Eu, mărturisesc despre Mine că Tatăl M-a trimis (In 5, 36).

Desigur că toate aceste aspecte stăteau parcă ascunse în fiecare dintre cei prezenţi, așteptând să se evidenţieze și să poată fi dezlegate. Întâi că era sâmbătă și toate erau sub limitele Legii acesteia; apoi că sâmbăta era obicei ca spre seară să se facă ospăţ[13], obicei prelugit de ucenici și creștini în duminică, cu toate practicile sâmbetei, „ca pomană (I Cor 16, 2) și laudele aduse Domnului”[14]. Ospăţul din casa lui Petru – de data aceasta având pe lângă cei ai casei și musafiri speciali, pe „profetul” Iisus și fiii lui Zevedeu – era în imposibilitatea de a se ţine, deoarece pe de o parte, probabil, ospăţul nu putea fi pregătit pe măsură (Lc 10, 40) din cauza absenţei experienţei culinare pe care o deţinea gazda, soacra lui Petru, grav bolnavă, iar pe de alta, pentru că bucuria de a avea așa musafiri era

[12] Dinu, Iisus, 183.

[13] Abrudan, Arheologie, p.304; vezi și Edersheim, The Life, 485-486.

[14] *** Vocabular, 657.

umbrită tocmai de boala mamei din casă. Toate acestea fiind luate în calcul de Iisus, le rezolvă în casa ucenicilor Petru și Andrei. Cea care era gazdă și ținută de friguri, devenită preocuparea și grija tuturor celor din casă, este, la rugămintea asistenței, subiect de preocupare și pentru Iisus (Mc 1, 30). Acesta, sub privirile tuturor, fără să se explice, se apropie de locul unde stătea bolnava și face, pentru ei, o demonstrație a motivației prezenței Sale în lume (Mt 8, 16).

> Mc 1, 31 Și apropiindu-Se, cum sta culcată, a ridicat-o apucând-o de mână. Și au lăsat-o frigurile și ea Îi slujea. Mt 8, 15 Și S'a atins de mâna ei și ea s'a ridicat și Îi slujea. Lc 4, 39 Și El, aplecându-Se asupra ei, a certat frigurile, și ele au lăsat-o. Iar ea s'a ridicat numaidecât și le slujea.

Toți cei trei Evangheliști spun că Iisus o vindecă pe bolnavă iar ea în acel moment își reia activitatea casnică și le slujește (Mt 8, 14-15; Lc 4, 38-39). Surpriza cu siguranță a fost reală și profundă din mai multe puncte de vedere. Întîi că au avut în față un om bolnav care se *zvârcolea* de dureri, și care, la un gest al lui Iisus, indiferent dacă prin atingere sau prin cuvânt, devine un om eliberat de suferință. În al doilea rând, boala de care suferea și care ajunsese să fie suportată în regim de criză, de puseu, nu era una oarecare, fiind „cunoscută de rabini sub numele de „febra oaselor" și considerată de aceștia ca având originea într-o cauză nenaturală (Cf Lev 26, 16; Deuter 28, 22)[15] de care în forma agresiv-galopantă în care se manifesta la soacra lui Petru se putea muri. Probabil acesta este motivul pentru care Iisus nici nu se mai explică și nici nu întârzie în a lua atitudine, ci, prinzând-o de mână, cum vom vedea că procedează și în alte situații (Mc 5, 41; 9, 27), o vindecă din boală în mod văzut, administrându-i puterea vindecătoare. În al treilea rând, încredințarea că au între ei pe Cel în care se împlineau cuvintele profetului Isaia este cea care cu siguranță, a copleșit. Cu alte cuvinte, uluirea năucitoare consta în faptul că Iisus, într-o stare de normalitate umano-dumnezeiască, anulează „dezordinea" din casa în care toată lumea era emoționată și agitată din cauze diferite

[15] Tofană, Introducere, vol. II, 194.

(sâmbătă, musafiri, gazdă bolnavă, masă festivă) și aduce în *ordinea Sa* atât familia lui Petru și a lui Andrei, vindecând o mamă, cât și pe cei de față, întărindu-i în credinţă (In 17, 20; Efes 2, 8).

4. Teologia minunii

Popasul pe care Iisus îl face în casa lui Petru și a lui Andrei este doar un moment episodic dintr-o zi de sâmbătă pe care o petrece în Capernaum, la începutul activităţii Sale mesianice. În același timp, anularea suferinţei soacrei lui Petru (Lc 4, 38), se înscrie în șirul așa-numitelor minuni timpurii[16] ale lui Iisus, înșiruite într-o logică puțin deosebită de la un Evanghelist la altul. În modul în care analizăm această minune strict exegetic, independent de minunile dinainte și cele de după asfinţitul soarelui, socotim că o scoatem din contextul fără de care am putea crede că minunea aceasta nu ar avea „nimic care să tulbure din cale-afară”[17].

Credem că toate evenimentele acelei zile dau aspect de întreg misiunii pe care o avea Iisus Hristos (In 4, 34) pentru suflet și trup în formula *familial-concentrică*. Prin aceasta se reconsideră omul și familia cu rostul acestora stabilit de Dumnezeu (Fac 3, 1-13). În acest sens, Iisus se manifestă mereu dintr-o formulă în alta a familiei. El trece prin cinci etape de lucru, după cum urmează:

1. Începe în familia comunităţii din Capernaum, formula lărgită de credinţă, având ca ţintă grupul de credincioși sănătoși care se puteau deplasa la sinagogă, cărora le vorbea (Mc 1, 21-22; Lc 4, 31-30);

2. Se mută într-o formulă restrânsă de familie, cea a omului cuprins de duhul neputinţei (Mc 1, 23; Lc 4, 33), vindecând, într-o a doua etapă;

3. Se retrage propovăduind, socializând și vindecând, într-o comunitate de familii: cea a fraţilor Petru și Andrei, extinsă prin prietenii Iacob și Ioan (Mc 1, 29; Mt 8, 14; Lc 4, 38), într-o a treia etapă;

4. Abordează familiile care aduc bolnavi la ușa casei lui Petru, care, prin ceea ce le comunică verbal și nonverbal, individual sau colectiv,

[16] Hendriksen, Comentariu, 351.

[17] Duquesne, Isus, 126.

formează o altă categorie de familie lărgită a Capernaumului, a celor vindecaţi de tot felul de neputinţe (Mc 1, 32-33; Mt 8, 16; Lc 4, 40);

5. Prin *autoritatea lui Iisus,* manifestată în sinagogile lor, în toată Galileea, alungând pe demoni formează o familie și mai lărgită, alcătuită din oamenii împrejurimilor acestei localităţi (Mc 1, 38-39; Mt 8, 23; Lc 4, 43-44).

În această formulă de lucru, problemele erau mult mai eficient rezolvate din punct de vedere al mesajului și mai ales al conștientizării cauzelor obstacolelor pe care le întâmpinau în drumul spre Împărăţia cerului. Lucrarea diavolului se putea observa în toate aspectele vieţii lor (In 8, 44), amplificată prin efectele acesteia în mintea și deprinderile nefirești pe care și le-au cultivat (Mt 17, 17). Mântuitorul se confrunta mereu nu atât cu oamenii cât cu rezistenţa și inerţia lucrului diavolului din ei[18] (Mt 13, 39; 15, 22; Lc 17, 1), cu insuficienta cunoaștere a Legii (In 3, 10; 4, 20; Lc 10, 25. 29; 11, 1) și deficienţele împlinirii acesteia (Lc 18, 22-23), precum și cu false sensuri ocazionale ale Legii (Mt 23, 16-22) generate de influenţa celui rău (Mt 16, 23).

Astfel de manifestări sunt anulate de Iisus înainte (Lc 4, 30; Mc 1, 26) și după vindecarea soacrei lui Petru (Mc 1, 34; Mt 8, 16; Lc 4, 40), fapt pentru care comunicarea directă cu oamenii este aplicată în concept *familial-concentric,* având ca obiectiv ţintă fiecare familie prin persoană și fiecare persoană prin familie: omul cuprins de duh necurat (Mc 1, 23; Lc 4, 33), spre familia sa și familiile de iudei din sinagogă; familia lui Petru și celelalte familii din casa sa, spre persoană, soacra bolnavă, suflet ce trebuia mântuit; prin persoanele bolnave aduse la ușa casei lui Petru spre familiile acestora, ca aparţinători, care le-au adus spre vindecare.

Resursele înnoirii și ale recuperărilor oferite de Iisus au avut o audienţă maximă și un ecou fără precedent în spaţiul iudaic. Nu trebuie să ne mire reacţiile atât de prompte și spontane la Evanghelia pe care o

[18] „Uite, lucrarea ispititorului e asta, ca să nu se propovăduiască adevărul". Dionisie, Lumea, 223.

purta Iisus. Acest vârtej de interes față de misiunea pe care o desfășura este observat de îndată și în reacţiile celor din Capernaum, duminica dimineața. Nu degeaba *îl căutau,* a doua zi, deci după ziua de sâmbătă (Mc 1, 37) să-L țină ca *să nu plece de la ei* (Lc 4, 42). Credem că acesta este motivul cel mai întemeiat pentru care aici Iisus a intrat cu sufletele celor din Capernaum în duminica învierii spirituale, în ziua a opta, iar Luca nu face decât să exprime manifestarea oamenilor în acea stare și-L prezintă pe Iisus creând dependenţă, prin aceasta, maselor de oameni[19]. Faptul că după apusul soarelui, când s-a ieșit din sâmbătă, au adus la El pe toți bolnavii și demonizații (Mt 8, 16; Lc 4, 40)[20], este revelator, prefigurând mântuitoarea zi de duminică.

Gestul oamenilor, ca și al lui Iisus Hristos, nu face decât să întărească această realitate. În ceea ce aveau nevoie sâmbăta le stătea în cale, ca o limită care bloca mersul înspre Împărăţia cerurilor. Din această perspectivă, Fericitul Ieronim intuiește această dificultate, ducând-o în spaţiul eshatologic prin perspectiva pe care o deschide Iisus grecilor care-L abordează prin Apostolul Filip: „Ei sânt toţi vindecaţi, nu dimineaţa, nici la amiază, ci seara, când soarele se duce la culcare, când bobul de grîu moare în pământ pentru a aduce mult rod (In 12, 23)”[21]. Sâmbăta în acţiunea lui Iisus devine un preambul al duminicii. Această realitate este prezentată diferit de Evangheliști, dar subliniind aceeași idee: Iisus polarizase viaţa tuturor oamenilor din Capernaum în ziua a opta (Mc 1, 33).

Legăm această afirmaţie de finalul misiunii Mântuitorului: Crucea, Moartea și Învierea Sa. Unii dintre comentatori susţin că motivul pentru care Iisus Hristos a fost chemat în casa lui Petru a fost boala soacrei acestuia[22]. Credem că dacă așa ar fi fost, Petru ar fi spus Învăţătorului,

---

[19] Tofană, Introducere, vol. III, 85.

[20] „Într-un rezumat al faptelor lui Iisus, săvârșite în Capernaum, Luca (4, 40-41) evită exagerările din Marcu (1, 33), cum că întregul oraș s-a adunat în fața ușii de la intrare – probabil o exemplificare a simţului pentru ordine al lui Luca”. Tofană, Introducere, vol. III, 85.

[21] Fericitul Ieronim, Comentar, 99-111(109).

[22] Schäfer, Minunile, 196.

iar Evangheliștii ar fi consemnat. S-ar fi putut ca la acel moment, soacra acestuia să nu fi fost bolnavă. Putem însă crede, din modul de acţiune al duhului rău, că boala poate fi efectul lucrului lui, ca o altă formulă prin care îngreunează derularea evenimentelor, prin apetenţa de stânjenire a misiunii lui Iisus (Mt 13, 19; 2Cor 4, 3-4; 1Tim. 2, 18), manifestată, de data aceasta, prin hărţuială (Mt 16, 23), prin presiuni pe care le aplică lui Petru și familiei acestuia. Boala se poate să fi apărut spontan, putând fi provocată de ispititor (Mt 13, 39; 15, 22; Lc 10, 18; 22, 3.31). În acest sens, febra, în aspect de puseu, putea provoca moartea soacrei lui Petru (FAp 28, 8). Starea critică în care ajunsese femeia-gazdă poate fi considerată „lucrarea lui Satan, însoţită de tot felul de puteri și de semne" (2Tes 2, 9), de urgisire adresată familiei în care urma să poposească Iisus. Totul poate fi un moment disperat de acţiune a demonului, care, prin șiretlic, încerca să intimideze pe cei care doreau să-I fie ucenici lui Iisus. Se poate constata lucrul acesta din partea celor care, ispitiţi, acţionează în logica pângăritorului, în mentalităţi triumfaliste de presiune (Mt 12, 43-45). Ce este clar, rămâne criza frigurilor, care este dătătoare de ton în solicitarea ajutorului din partea lui Iisus (Lc 2, 38). Credem că în limita creată de situaţie, la fel ca în Cana, Iisus valorifică momentul în sensul că, fără niciun dialog intermediar (Mt 8, 15; Lc 4, 39), prinde de mână pe bolnavă și *o* „*ridică* din patul durerii precum oarecând pe fiica lui Iair"[23], adică o scoate din boală, din neputinţă, determinând frigurile să o părăsească. Probabil această ocazie *declanșează o nouă etapă de dialoguri*, mult mai familiare cu cei de faţă, purtate de Iisus într-o altă nuanţă de propovăduire a Împărăţiei, de data aceasta intim: *Vouă vă este dat să cunoașteţi taina Împărăţiei lui Dumnezeu, dar pentru cei de afară totul se face în pilde* (Mc 4, 11), susţinând, promovând aspectul de instruire și educare a ucenicilor-cateheţi în cadre nonformale, vizând prospectiv forma mai târzie de instruire și educare instituţionalizată desfășurată în cadru formal, în școală.

În cazul de faţă constatăm că boala fizică este un nou prilej de ascensiune spirituală; este de fapt un mod de însănătoșire sufletească: soacra

[23] *** Liturghier, 387.

lui Petru îi slujea (Mc 1, 31; Mt 8, 15; Lc 4, 39) pentru că vindecarea este spre slujire[24]. Aceasta poate fi a doua etapă a „școlii" de *ucenici-cateheți* din Capernaum, după cea din sinagogă.

Se poate observa din ce în ce mai limpede că tot acest traseu este o continuare a hărțuielii ispititorului, urmând planul din Carantania. Atunci, în înfruntare directă, fără martori, a făcut uz de toate ispitele lumii perisabile pentru a-L tulbura pe Iisus, după care *diavolul s-a îndepărtat de la El, până la o vreme* (Lc 4, 13). Acum, în aceeași logică, continuă să ispitească, însă prin oameni și cu martori pe care caută să-i deruteze (I Petru 5, 8). În sinagogă pleacă din calea Nazarineanului, ieșind din omul posedat, se pare tot până la o vreme, ca să revină sub o formă de asediu în familia lui Petru (Mc 1, 21-23; Lc 4, 32-33) și, mai târziu, după apusul soarelui, prin cei din fața casei acestuia[25], bolnavi și nebolnavi, ispitiți deopotrivă (Mc 1, 32-34; Mt 8, 1-2; Lc 4, 40-41).

Sâmbăta aceea este laboratorul noii arhitecturi a *Legii* și a funcționării ei, ca imagine a *familiei* și mentalitatea acesteia, a *rugăciunii* și a logicii ei, cât și a *credinței* atât în forma ei de Lege cât și în aspectul ei de *slujire,* de cărare spre Împărăția cerului prin împlinirea și aplicarea ei în viața de zi cu zi, aspect ascuns și în *obișnuitul ospăț* din Sabatul Vechiului Testament.

Și în cazul de față, Iisus face ceea ce a văzut că face Tatăl sâmbăta (In 5, 17), pentru că deși respectă această zi, acum lucrul mâinilor lui Dumnezeu trebuind recuperat și restaurat, se retrage în comunicare-comuniune cu oamenii din casa lui Petru, restaurându-i sufletește. Se naște a treia etapă a propovăduirii lui Iisus, plinind prin ceea ce mărturisește și face noul rost[26] al acesteia, prelungind-o și mutând-o, ca logică și sens, în duminică, de ce nu în ziua a opta, fără fragmentări ale bucuriei, ale tihnei neîntrerupte de comuniune cu sursa vieții[27] (Mc 1, 30; Mt 8, 14-

---

[24] Teofilact, Tâlcuirea, 55.

[25] *** Liturghier, 32.

[26] Wiersbe, Comentariul, 34.

[27] „Însă, făcând bine în ziua de sabat, nu-l imită oare Iisus pe Tatăl Său Care, deși intrat în odihnă la capătul creației, continuă să cârmuiască lumea și să dea viață oamenilor (In. 5, 17)?" *** Vocabular, 636.

17; Lc 4, 38-41), încheind lucrarea Sa în dialogul cu Dumnezeu Tatăl, în rugăciune (Mc 1, 35; Lc 4, 42).

Punând lucrările lui Iisus din această zi cap la cap, descoperim cum, de fapt, oamenilor nu le este de ajuns sâmbăta ca înţeles şi manifestare, în ce şi cât are de făcut Iisus pentru ei, de aceea El, uşor, o împinge, o alunecă, o prelungeşte în duminică. Constatăm că termenul prin care este exprimată vindecarea soacrei lui Petru este acelaşi cu cel în care este exprimată învierea lui Iisus αναστασα, αναστημι. În felul acesta Iisus acţionează pregătind spiritual pe oameni să înţeleagă ridicarea din moartea sufletească. Vindecările pot fi considerate învieri, treceri peste neputinţe. Şi trecerea peste paralizia sufletească, ce-i muta pe oameni dintr-o moarte a sufletului în revigorarea lui, poate fi înţeleasă ca o trecere într-o înviere a acestuia (In 1, 49; 2, 9-21; 4, 39-42; Lc 19, 8), făcând experienţa trecerii sufletului din moarte la viaţă, prin bucuria pe care o oferă în propovăduirea Legii celei noi, şi care-i aşează pe oameni în dependenţa de El: *toţi te caută* (Mc 1, 37). Se ştie că aşa s-a întâmplat şi mai târziu, când, după trecerea lui Iisus peste moartea fizică în Înviere, cei ce-L căutau la mormânt constată că El nu mai era acolo unde-L ştiau: *nu ştiau unde l-au pus* (In 20, 2), nu atât neştiinţa cât cea legată de Înviere. Acest lucru îl constatăm şi în logica aplicată în timp de Biserică prin rugăciunea pentru bolnavi, când preotul rosteşte la vremea cuvenită în Sfânta Liturghie: „Cel ce nu voieşti moartea păcătosului ci să se întoarcă şi să fie viu, îndură-Te şi miluieşte pe robul Tău Milostive; conteneşte-i boala, uşurează-i toată patima şi toată neputinţa, încetează-i răceala, potoleşte-i fierbinţeala, tinde mâna Ta cea tare şi-l ridică din patul durerii, *precum oarecând pe fiica lui Iair*, şi sănătos îl arată, rugămu-ne Ţie, auzi-ne şi ne miluieşte”[28]. Vindecarea soacrei lui Petru devine pildă de însănătoşire, iar moartea fiicei lui Iair este considerată o boală! Suferinţa sufletească poate fi considerată în acest sens o moarte, din care Iisus poate să ne învie prin cuvântul Său cu putere (Lc 4, 32). *Transferul acestei realităţi se poate constata în ceea ce conţine şi se întâmplă în Sfânta Taină a Maslului,* în care semnificaţia religioasă a bolii şi vindecarea ei sunt legate de planul mântuirii omului

[28] *** Liturghier, 387.

și unde, *prin boală*, se arată puterea morţii asupra omului (1Cor 11, 28-32); aşadar semnificaţia este asemănătoare[29].

Așa se ajunge în *etapa a patra* din șirul traseului pe care-L parcurge Mântuitorul, care implică bolnavii, aparţinătorii și familiile celor aduși în faţa casei lui Petru după apusul soarelui, când se face trecerea sâmbetei în duminică, anticipare a etapei eshatologice, caracterizate prin înfrângerea definitivă a forţelor răului. Dispariţia suferinţei și a morţii sufleteşti cu ajutorul cuvântărilor ne ajută să înţelegem că vindecarea se petrece pe două planuri, concomitent: prin atingerea fizică, ajutându-se cu mâna, trupul, iar prin atingere, ca învăluire sonoră, ajutându-se de cuvânt, sufletul. Din acest raport de comunicare reiese și importanţa pe care o are rugăciunea în rezolvarea problemelor vieţii.

În această împrejurare constatăm nu numai cât de importantă este *rugăciunea* în credinţă, ci mai ales faptul că ea este ascultată (Lc 4, 38-39) și că joacă un rol esenţial în relaţia dintre oameni, încât aceasta este împlinită atunci când este făcută de cineva pentru problemele altcuiva (Lc 4, 38). Rugăciunea venită din exerciţiul ucenicilor se face auzită de Iisus și aduce în acel moment, ca de fapt și în altele (Mt 15, 23), un spor de stimă de sine, de încredere în noul statut pe care și l-au însușit, și în Cel care-i învaţă asistându-i[30]. Acest mod de comunicare și comuniune este, de fapt, un prim pas către momentul în care și ei, la rându-le, vor putea face minuni când vor fi trimiși între oameni (Mt 10, 5-10)

În acest mod considerăm că în casa lui Petru s-a încheiat o a doua etapă a școlii de ucenici-cateheţi din Capernaum, care se adaugă ucenicilor-Apostoli, ca vorbitori de bine despre Iisus, Cel care a venit din Împărăţia cerurilor ca să ne-o ofere, timp în care și o femeie-mamă, vindecată, îndată „se grăbește să slujească Domnului”[31] (Mt 8, 15). Din acest moment, trecându-se prin cel al bolnavilor din faţa casei, se ajunge în *etapa a cincea* a lucrului dumnezeiesc, cea în care ecoul lucrării devine efect de masă când, în efortul comunicării veștii celei de mult așteptate, în Evanghelia mateeană găsim notat:

---

[29] *** Vocabular, 73.

[30] Popescu, Mântuitorul, 26-38.

[31] Papacosta, Minunile, 119

> Și coborând împreună cu ei, a stat într'un loc șes, El și mulțime numeroasă de ucenici ai Săi și mulțime multă de popor din toată Iudeea și din Ierusalim și de pe țărmul Tirului și al Sidonului, care veniseră să-L asculte și să se vindece de bolile lor (6, 17-19).

Datorită mesajului teologic pe care-l poartă, pericopa evanghelică în care ni se comunică vindecarea soacrei lui Petru (Mt 8, 14-23) este cuprins în programul liturgic al anului bisericesc și s-a stabilit să fie citită la Sfânta Liturghie din ziua de sâmbătă, în săptămâna a patra după pogorârea Sfântului Duh[32].

Bibliografie:

*** Liturghier, Editura I.B.M. al B.O.R. București, 2000.
*** Noul Testament, Evanghelia după Matei, Ediție bilingvă, Editura Curtea Veche, București, 2009.
*** Sfânta și Dumnezeiasca Evanghelie, Editura I.B.M. al B.O.R., București, 2001.
*** Vocabular de Teologie Biblică, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, 2001.
Abrudan, Dumitru, Cornițescu, Emilian, Arheologie biblică, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994.
Dinu, Natalia Nicolescu, Iisus Hristos Mântuitorul–în lumina Sfintelor Evanghelii -, Editura Bizantină, București.
Dionisie, Starețul, Lumea în vremurile de pe urmă, vol. II, Editura Prodromos, 2010.
Duquesne, Jacques, Isus, Editura Humanitas, București, 2006.
Edersheim, Alfred, The Life and Times of Jesus the Messiah, WA Bellingham: Logos Research Systems, Inc., [1896] 2003.
Fericitul Ieronim, Comentar la Sfînta Evanghelie după Matei, traducere de Neaga, Nicolae, în A.B. III, (1992), nr 10-12, p.99-111(109).

[32] *** Sfânta și Dumnezeiasca Evanghelie, 73.

Hendriksen, William, Comentariu la Noul Testament, Evanghelia după Matei, Editura Reformațio, Oradea, 2006.
Lamarche, L., La guérison de la belle-mère de Pierre et le genre littéraire des évangiles, NRT 87 (1965), p.512-526.
Leon-Dufour, X., La guérison de la belle-mère de Simon-Pierre, Estudios Biblicos 24 (1965), p.193-216.
Maier Gerhard, Evanghelia după Matei, Comentariu biblic, Volumul 1-2, Editura Lumina Lumii, 2000.
Maier, Gerhard, Evanghelia după Marcu, Comentariu biblic, Volumul 3, Editura Lumina Lumii, 1999.
Papacosta, Serafim, Minunile Domnului, Carte de predici, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2001.
Popescu, Mihai Gabriel, Mântuitorul ca Învăţător al Sfinţilor Apostoli, ST. XIV (1962), nr 1-2, p. 26-38.
Schäfer, Iacob, Minunile lui Isus explicate în omilii, Lugoj, 1929.
Semen, Petre, Arheologia biblică în actualitate, Editura Mitropoliei Moldovei şi Bucovinei, Iaşi, 1997.
Teofilact, Sfântul, Tâlcuirea Sfintei Evanghelii de la Marcu, Editura Σοφια, Βθψθρε΄τι, 2002.
Teofilact, Sfântul, Tâlcuirea Sfintei Evanghelii de la Matei, Comentariu biblic, Volumul 1-2, Editura Lumina Lumii, 2000.
Tofană, Stelian, Introducere în studiul Noului Testament, vol. II, Evangheliile după Matei şi Marcu, Documentul „Quelle", Presa Universitară Clujeană, 2002.
Tofană, Stelian, Introducere în studiul Noului Testament, vol. III, Evangheliile după Luca şi Ioan, Problema sinoptică, Pressa Universitară Clujeană, 2001.
Wiersbe, Warren W., Comentariul lui Warren W. Wiersbe pe Noul Testament, Editura Biblică din România, Oradea, 2009.

Sensul teologic al întoarcerii Iordanului în ritualul Aghiasmei Mari

Constantin Oancea*

Locul și importanța Vechiului Testament în cultul divin al Bisericii reprezintă o temă de cercetare pentru teologia liturgică, omiletică și, nu în ultimul rând, pentru cea biblică. Cultul divin al Bisericii Ortodoxe, impresionant prin complexitatea și bogăția rânduielilor sale, este nelipsit de citate directe, parafraze sau aluzii biblice, atât din Noul cât și din Vechiul Testament.

În cele ce urmează voi relua și completa unele considerente anterioare[1] făcute pe marginea recepției Iordanului în rugăciunile și cântările din cadrul slujbei Aghiasmei Mari. Aceste texte liturgice sunt, în opinia mea, un bun exemplu despre complexitatea interpretării Sfintei Scripturi în Biserica Ortodoxă.

Voi începe prin a expune câteva texte liturgice despre Iordan, împreună cu o scurtă prezentare a ritualului căruia îi aparțin. Mă voi referi ulterior la textele biblice pe care le receptează pasajele liturgice prezentate. Acestea vor fi mai întâi abordate în contextul lor inițial (biblic). Cunoașterea înțelegerii pe care un text biblic l-a avut în contextul inițial mi se pare esențială, dacă nu chiar indispensabilă, pentru înțelegerea recepției acestuia în cult. De fiecare dată voi încerca să lămuresc dacă textul biblic e înțeles istoric sau teologic în interpretarea imnografică.

---

* Pr. Conf. Constantin Oancea, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna", Universitatea „Lucian Blaga" din Sibiu

[1] Vezi Oancea, Jordan, 280-298.

1. Textele liturgice despre Iordan

Râul Iordan are un loc bine definit în simbolistica cultică a Bisericii Ortodoxe. Iordanul e menționat de patru ori în Taina Sfântului Botez. Și mai numeroase sunt referirile în ziua prăznuirii Botezului Domnului (6 ianuarie), când râul e menționat de 18 ori. Atât în rânduiala Tainei Botezului cât și în cea oficiată la Teofanie, Iordanul e menționat în legătură cu ritualul sfințirii apei: în primul caz, în cadrul sfințirii prebaptismale a apei; în 6 ianuarie, în ritualul de sfințire a Aghiasmei Mari, care se săvârșește după Sfânta Liturghie.

Nu toate referirile conțin o conotație pozitivă a Iordanului, deși ele trimit la evenimentul botezului lui Iisus în Iordan. Se poate remarca și o conotație neobișnuită, aproape negativă a râului

> *Astăzi firea apelor se sfințește*
> *și se desparte Iordanul și își oprește curgerea apelor sale,*
> *văzând pe Stăpânul botezându-Se.*
>
> (Aghiasma Mare – tropar, glasul 8)[2]
>
> *Te-au văzut apele, Dumnezeule, Te-au văzut apele și s-au temut.*
> *Iordanul s-a întors înapoi, văzând focul dumnezeirii pogorându-se trupește și întrând într-însul.*
>
> (Aghiasma Mare – rugăciune)[3]

Îndeosebi afirmația despre întoarcerea sensului firesc al curgerii apei Iordanului a dobândit o recepție remarcabilă în Ortodoxie. În Țara Sfântă, praznicul Epifaniei se celebrează după calendarul iulian, în 18 ianuarie. Slujba se oficiază în locul în care, potrivit tradiției, a fost botezat Iisus de către Ioan Botezătorul. Participanții la ritual vorbesc despre întoarcerea minunată a cursului Iordanului, după ce patriarhul Ierusalimului a afundat crucea în apă, și afirmă că apa ar avea un gust sărat, ca urmare a faptului că vine din Marea Moartă. Fenomenul este considerat de unii creștini rigoriști ca un semn al superiorității Ortodoxiei față de toate celelalte confesiuni creștine.

---

[2] Molitfelnic, 575.

[3] Molitfelnic, 585.

Nu vom pune în discuție aici verosimilitatea fenomenului. O minune este prin natura ei un fenomen al credinței, și cel care o experiază nu are nevoie de argumentarea (sau demontarea) ei științifică. Întrebarea pe care o punem este alta: oare afirmația liturgică despre întoarcerea Iordanului dorește doar să confirme ocurența, la data amintită, a unui fenomen constatabil fizic – chiar dacă e neexplicat sau neexplicabil? În opinia noastră, intenția afirmației liturgice despre întoarcerea apelor este una teologică, iar relatarea neotestamentară a botezului lui Iisus este explicată în imnografie cu ajutorul unor motive vechitestemantare. În mod concret, este vorba de referiri la Iosua 3, Ps 77 (76) și Ps 114 (113). Vom argumenta teza noastră în continuare.

1.1 Scurtă prezentare a ritualului Aghiasmei Mari

Praznicul Teofaniei își datorează în mare măsură impresionanta și fastuoasa atmosferă ritualului sfințirii mari a apei, numit și „Aghiasma Mare". În prezent, ritualul se săvârșește de două ori: o dată în ajunul sărbătorii (5 iuanuarie) și apoi în ziua praznicului. Deși sfințirea apei se poate face și în interiorul bisericii, de obicei se iese la un râu sau într-un loc deschis, unde au fost pregătite vasele cu apă. La sfârșitul sfintei liturghii, în dangăt de clopote și în cântări, purtându-se crucea și praporii, preoții și credincioșii se îndreaptă spre locul unde va fi săvârșită ierurgia.

Rânduiala are următoarea structură:

– Tropare introductive
– 3 lecturi din Vechiul Testament (Is 35,1–10; 55,1–13; 12,–6
– Lectura Apostolului (1 Cor 10,1–4)
– Lectura Evangheliei (Mc 1,9–11)
– Ectenia mare cu cereri speciale (în timpul ecteniei, preotul rostește în taină rugăciunea Patriarhului Gherman: „Doamne, Iisuse Hristoase, Dumnezeule, Fiule Unule-Născut, care ești în sânul Tatălui…)
– Rugăciunea patriarhului Sofronie al Ierusalimului („Treime mai presus de fire…")

– Rugăciunea de sfințire a apei („Mare ești Doamne, și minunate sunt lucrurile Tale…”)
– Plecarea capului și rugăciune în taină („Pleacă, Doamne, urechea Ta…”)
– Tropar și afundarea crucii în apă
– Stropirea cu apă sfințită
– Binecuvântare finală și apolis

Rânduiala actuală lasă să se întrevadă urmele evoluției ritualului de-a lungul secolelor. Părți din rugăciunea sfințirii apei („Mare ești, Doamne…”) se regăsesc și în rânduiala Sf. Botez și cel mai probabil că de acolo au fost preluate în rânduiala Aghiasmei Mari.[4] În favoarea unei dezvoltări a rugăciunii pledează și alăturarea complexă a elementelor imnice, anamnetice și epicletice.

Rugăciunea „Mare ești, Doamne …”	
1. Prima epicleză	*„Tu însuți dar, Iubitorule de oameni Împărate, vino și acum, prin pogorârea Sfântului Tău Duh, Care sfințește toate, și sfințește* (ἁγίασόν) *apa aceastar!”*
Cerere și mărturisire anamnetică	„Căci Tu ești Dumnezeul nostru…”
2. A doua epicleză	*„Însuți și acum, Stăpâne, sfințește* (ἁγίασόν) apa aceasta, cu *Duhul Tău cel sfânt.”*
Cerere de mijlocire	„Dă tuturor celor care se vor atinge de dânsa și se vor stropi și o vor gusta: sfințire, sănătate, curățire și binecuvântare…”

Invocarea „Mare ești, Doamne...” este urmată de amintirea faptelor lui Dumnezeu în calitate de Creator și Mântuitor. Nu este clar dacă în prima epicleză primirea Duhului Sfânt este așteptată de la Tatăl sau de la Fiul. În anamneză sunt evocate doar minuni ale lui Dumnezeu din Vechiul Testament (potopul, trecerea Mării Roșii, apa din stâncă, jertfa lui Ilie pe

[4] Brock, Studies, 16–64; Arranz, Sacrements.

muntele Carmel). A doua epicleză este adresată Tatălui. Îndoita epicleză și faptul că acordarea Duhului Sfânt este cerută atât de la Tatăl cât și de la Fiul sunt mai degrabă neobișnuite în tradiția ortodoxă.[5] Această stare de fapt s-ar putea datora evoluției ritualului, proces în care diferitele rugăciuni au fost suprapuse în timp și rearanjate, asemenea unor cărămizi.[6] Desigur, ipoteza noastră necesită o investigație amplă, care din păcate nu e posibilă aici.

Nicholas E. Denysenko explică altfel existența dublei epicleze. El consideră a doua epicleza ca fiind o extensie a celei dintâi („epiclesis-extension"). Teza sa și-o fundamentează pe textul slujbei Aghiasmei Mari din Euhologul Barberini,[7] unde invocarea sfințirii din a doua epicleză nu este formulată ca imperativ (ἁγίασόν, sfințește!) ci ca participiu (ἁγιάσας, sfințind). În acest caz nu avem decât o singură epicleză, urmată, de suplicații și anamneză.

A 2-a epicleză în textul actual	A 2-a epicleză în textul Barberini
„*Însuți și acum, Stăpâne, sfințește* (ἁγίασόν) apa aceasta, cu *Duhul Tău cel sfânt.*"	„*Însuți și acum, Stăpâne, de vreme ce ai sfințit* (ἁγιάσας) apa aceasta, cu *Duhul Tău cel sfânt,* dă tuturor celor care se vor atinge de dânsa și se vor stropi și o vor gusta: sfințire, sănătate, curățire și binecuvântare…"
„Dă tuturor celor care se vor atinge de dânsa și se vor stropi și o vor gusta: sfințire, sănătate, curățire și binecuvântare…"	

[5] Vezi discuția la Denysenko, Blessing, 7–15.

[6] Acest tip de evoluție literară e denumit „model-bloc" („Blockmodell") în științele biblice.

[7] Euhologul Barberini este cel mai vechi molitfelnic bizantin care s-a păstrat. Ediția critică a textului a fost publicată de Parenti și Velkovska, L'eucologio Barberini. Paginile 120–131 conțin rânduiala sfințirii apei la Bobotează. Traducere în română în Ică, Canonul.

În varianta propusă de Denysenko, a doua „epicleză" este doar un fragment introductiv pentru cererile de mijlocire.

Rânduiala din Biserica Ortodoxă Rusă diferă ușor de cea din Biserica Ortodoxă Greacă și Biserica Ortodoxă Română.[8] După ectenia mare, în molitfelnicul rus se trece direct la rugăciunea de sfințire a apei, care începe cu exclamația „Mare ești, Doamne, și minunate sunt lucrurile Tale...".[9] Lipsește rugăciunea patriarhului Sofronie. În unele ediții rugăciunea lui Sofronie e lăsată pentru a fi citită în taină sau varianta scurtă a rugăciunii de sfințire (fără rugăciunea lui Sofronie) e indicată pentru ziua Ajunului.[10] De remarcat că și în Biserica Ortodoxă Română există indicații diferite. În Tipic, Minei și Molitfelnic se prezintă rânduiala lungă, ca la greci. În unele ediții, indicațiile sunt însă după rânduiala rusă.[11] Fără a intra în detalii, considerăm că aceste diferențe sunt o urmare a procesului de transmitere a ritualului. Diferitele tradiții textuale s-a dezvoltat independent, în paralel, în Bisericile Ortodoxe.[12]

Denysenko a cercetat cele mai importante izvoare liturgice (Molitfelnice și Tipiconuri) pentru ritualul Aghiasmei Mari din secolele 8-16.[13] În comparație cu mulțimea de variante și diversitatea ritualului în perioada menționată, diferențele actuale între ritualul din Bisericile rusă, greacă și română sunt aproape de neobservat. Îndeosebi părțile imnice ale rugăciunii lui Sofronie prezintă o diversitate însemnată între secolele 8 și 16.[14] Aceasta se pot explica prin practica locală a Bisericilor, pe de-o parte, dar și prin efortul continuu de a explica suplimentar sensul Praznicului prin alcătuiri imnografice.

---

[8] Molitfelnic, 583 ș.u.; Mineiul pe ianuarie, 140–142; Tipic bisericesc, 235.

[9] Vezi „Die grosse Wasserweihe am Tage der heiligen Epiphanie", în: Rajewski, Euchologion, 49–64.

[10] Vezi Braniște, Liturgica specială, 373, nota 24.

[11] Astfel Tipic bisericesc zilnic 2009, 27–28. Vezi și Braniște, Liturgica specială, 372.

[12] Vezi Denysenko, Blessing, 1–4.

[13] Denysenko, Blessing, 27–81.

[14] Vezi Denysenko, Blessing, 74.

1.2 Informații despre ritualul sfințirii apei la Epifanie, în primele opt secole

Teza că ritualul gnosticilor din Egipt, despre care vorbește Clement Alexandrinul (Stromata I,146,1ș.u.), ar sta la originea celebrării Epifaniei rămâne încă o chestiune disputată între cercetători.[15]

Spre sfârșitul secolului 4 și începutul secolului 5 nu exista în Ierusalim un ritual al sfințirii apei asociat sărbătorii Epifaniei, după cum reiese din jurnalul pelerinei Egeria și din Lecționarul armean. La Epifanie se celebra nașterea Mântuitorului.[16]

În a 2-a jumătate a secolului 4, creștinii din Antiohia scotea apă în noaptea care preceda sărbătoarea, după cum ne informează Sf. Ioan Gură de Aur:

> De ce celebrăm ca zi a Arătării Domnului ziua Botezului și nu ziua Nașterii Sale? Ziua de astăzi e ziua în care El a fost botezat și a sfințit prin aceasta firea apelor.
>
> De aceea, fiindcă astăzi s-a sfințit apa, există obiceiul de a scoate apă în ziua sărbătorii, la miezul nopții, apă care e păstrată cu grijă în casă, peste întregul an. Și, în mod cu totul minunat, apa scoasă astăzi nu se strică, ci rămâne proaspătă și nealterată un an, ba chiar doi sau trei, încât după acest răstimp este aidoma apei pe care o scoți din izvor.[17]

Se constată așadar existența unui obicei legat de apă, fără a putea însă confirma de aici existența unui ritual de sfințire a apei în Antiohia, în perioada amintită.

Cel mai vechi izvor liturgic care atestă un ritual de sfințire a apei este probabil Lecționarul georgian al Ierusalimului (sec. 5-8). Rândurile 92–116 se referă la Epifanie.[18]

---

[15] Vezi Mann, Epiphaniasfest I, 762-763.

[16] Egeria, Itinerarium, 84-86; 236-243; Renoux, L'Épiphanie, 171-193; Förster, Anfänge, 124–132.

[17] Sf. Ioan Gură de Aur, Omilie la Epifanie, PG 49,365–366.

[18] Traducere latină în Tarchnischvili, Lectionnaire, 20–25.

Epifania în Lecționarul georgian al Ierusalimului	
91. *Sanctificatorum (cantus), (modus) II*: Viderunt te aquae (*Ps.* LXXVI,17).	91. **Cântarea sfințirii**, glas 2: *Te-au văzut apele...* [Ps 77,17=76,17LXX];
92. *Post missam ad aquam benedicendam exeunt has hypakoi dicunt*: *Modus VIII*: In similitudinem vocis illius quae clam. *Psalmus, modus VIII*: Asperge me hyssopo *usque ad* dealbabor (*Ps.* L,9) *Stichus*: Miserere mei, Deus, secundum magnam miseric. (*ibid*., 3)	92. După slujbă ies pentru binecuvântarea apei, zicând acest **ipacoi**, glas 8: *În chipul glasului care strigă în pustie;* **Psalm**, glas 8: *Stropi-mă-vei cu isop* [Ps 51,7=50,9LXX]; **Stih**: *Miluiește-mă, Dumnezeule, după mare mila Ta* [Ps 51,3=50,3LXX];
93. *Lectio, Isaiae prophetae*: *Inc*. et dices tu in dies illa: Benedicat te Dominus, quia iratus eras (mihi) ad salutem et avertisti furorem tuum a me…*Des*. Narrate universae terrae: Exsultate et laeti estote, quoniam exaltatus est sanctus Israel in medio sui (*Is*. XII, 1-6) *Alleluia, (modus) IV*: Mare vidit (*Ps*. CXIII,3)	93. **Citire** din profetul Isaia [Is 12,1-6]: *Și tu vei zice în ziua* [...] *căci mare este în mijlocul vostru Sfântul lui Israel* **Aleluia**, glas 4: *Marea a văzut...* [Ps 114,3=113,3LXX];
94. *Evangelium Marci capitis: Inc*. Et factum est in diebus illis ven. *Invenies in Missae evangelio*	94. **Evanghelia** Marcu [1,9-11?]: *În zilele acelea a venit...*
95. *Cum a benedictione aquae intraverint, hac hypakoi dicunt, modus VIII*: Angelorum exercitus. *Orationem faciunt et dimittunt populum*.[19]	95**.** După ce reintră de la binecuvântarea apei, zic acest **ipacoi**, glas 8: *Oștirile îngerești ...* Fac **rugăciuni** și **slobozesc** poporul

Din faptul că Psalmii 77 și 113 erau recitați/cântați în cadrul rânduielii se poate deduce că motivul întoarcerii apelor Iordanului era un element constitutiv al ritualului cuprins în Lecționarul georgian.

[19] Tarchnischvili, Lectionnaire, 20-21.

Celebrarea sfinţirii apelor Iordanului în Ţara Sfântă, în ziua Epifaniei, este consemnată de un martor ocular în secolul 6 – pelerinul din Piacenza. Potrivit consemnărilor sale, în timpul ceremoniei, apa Iordanului s-a întors şi a stat ca un zid, până când s-a săvârşit ritualul.[20]

Cea mai veche rânduială bizantină a Aghiasmei Mari s-a păstrat în Euhologul Barberini (sec. 8). Motivul întoarcerii Iordanului apare în ectenie:

> *Cel ...pe Care marea Te-a văzut şi a fugit şi Iordanul s-a întors înapoi, rugăm-ne Ţie*
>
> *Văzutu-Te-a văzut apele, Dumnezeule; văzutu-Te-au apele şi s-au temut, rugăm-ne Ţie.*[21]

În concluzia acestei succinte treceri în revistă vom reţine că, deşi izvoarele liturgice sunt sărace cu privire la oficierea Aghiasmei Mari la Bobotează în Biserica veche, este evident că motivul întoarcerii apelor Iordanului şi-a aflat relativ timpuriu un loc stabil în ritualul Epifaniei.

2 Textele biblice despre Iordan receptate în ritualul Aghiasmei Mari

Trei sunt textele biblice din Vechiul Testament la care se face referire, direct sau indirect, în ritualul bizantin al slujbei Aghiasmei Mari la praznicul Bobotezei:

– Iosua 3-4,
– Ps 77 (76 LXX) şi
– Ps 114 (113 LXX).

Pe acestea le vom prezenta în continuare, urmărind atât sensul lor în contextul primar (sensul biblic), cât şi modul în care sunt folosite şi înţelese cele trei texte în cultul ortodox.

---

[20] Antonini Placentini Itinerarium, 11. Text latin în CChr.SL 175,135. Traducere germană în Donner, Pilgerfahrt, 270 ş.u.

[21] Parenti/Velkovska, L'eucologio Barberini, 121. Traducere după Ică, Canonul, 958.

2.1 Iosua 3-4 și troparul inaugural

Prima referire la Iordan apare în introducerea rânduielii, într-un tropar atribuit patriarhului Sofronie al Ierusalimului.[22]

> *a. Astăzi firea apelor se sfințește*
> *b. și se desparte Iordanul și își oprește curgerea apelor sale,*
> *c. văzând pe Stăpânul botezându-Se.*

Scenariul troparului este fundamentat pe evenimentul biblic al botezului lui Iisus. În înțelegerea imnografului, afundarea Mântuitorului în apele Iordanului are ca urmare sfințirea acestora (a, c). Precum a sfințit natura umană prin Întruparea Sa, Fiul lui Dumnezeu sfințește acum natura apei în care coboară. Această idee este prezentă în mai multe omilii la Epifanie ale unor părinți ai Bisericii, precum Sf. Ioan Gură de Aur[23], Sf. Grigorie de Nazianz[24], Sf. Grigorie de Nyssa[25] sau Proclu[26]. Ca urmare a Botezului Domnului, Iordanul devine izvorul tămăduirii și începutul mântuirii oamenilor, cum reiese în mod explicit din rugăciunea patriarhului Sofronie:

> *Astăzi, apele Iordanului se prefac în vindecări, cu venirea Domnului…*
> *Astăzi, păcatele oamenilor se curățesc în apele Iordanului.*[27]

De altfel, cele mai multe dintre ocurențele Iordanului în slujba Aghiasmei Mari gravitează în jurul acestei afirmații. De aceea, în rugăciuni se cere ca „harul izbăvirii și binecuvântarea Iordanului" să se dăruiască și apei ce urmează a fi sfințită. Menirea apei este să devină (una cu) apa Iordanului.

Al doilea stih al troparului (b) nu are la bază relatările noutestamentare, căci evangheliștii nu spun nimic despre oprirea curgerii apei când

---

[22] Pentru referirile următoare am împărțit textul în trei strofe notate cu a, b și c.
[23] PG 49,365–366.
[24] PG 36,329.
[25] PG 46,592.
[26] PG 65,757.
[27] Molitfelnic, 584.

Iisus a intrat în Iordan. Această idee are rădăcini vechitestamentare și provine din tradiția trecerii lui Israel prin Iordan, cu ocazia cuceririi țării.

Sub formă narativă, tradiția este relatată în Iosua 3. Când preoții care purtau chivotul Domnului au păşit în Iordan, curgerea apei s-a oprit şi tot poporul a trecut prin albie pe pământ uscat. Îndeosebi versetele 13, 15 şi 16 din Iosua 3 au servit ca sursă de inspirație pentru imnograf.

> [13] *Şi îndată ce tălpile picioarelor preoţilor care duc Chivotul Domnului, Stăpânul a tot pământul, vor călca în apa Iordanului, apele Iordanului se vor despărţi: cele de la vale se vor scurge, iar cele care vin din sus se vor opri ca un perete.*
>
> [15] *Îndată ce preoţii cei ce duceau chivotul au intrat în Iordan şi picioarele preoţilor, care duceau chivotul, s-au afundat în apa Iordanului,*
>
> [16] *apa care curgea din sus s-a oprit şi s-a făcut perete la mare depărtare, la cetatea Adam, care e lângă Ţaretan; apa care curgea spre marea cea din Araba, spre Marea Sărată, s-a scurs şi a secat, iar poporul a trecut (Iordanul) în dreptul Ierihonului. Atunci Iordanul umplea matca sa şi ieşea din toate malurile sale, ca în timpul secerişului grâului.*

În Ios 4,23 se reamintește trecerea Iordanului și evenimentul este pus în legătură cu trecerea prin Marea Roșie. Numitorul comun al trecerilor îl reprezintă lucrarea minunată a Domnului în favoarea poporului Său.

> [23] Căci Domnul Dumnezeul a făcut să sece apele Iordanului înaintea voastră, până ce le-ați trecut, cum făcuse Domnul Dumnezeul vostru şi cu Marea Roşie, pe care a secat-o Domnul Dumnezeul nostru înaintea noastră. până ce am trecut-o.

În troparul din ritualul ortodox al Aghiasmei Mari textul biblic nu e citat direct, nici nu e folosită terminologia din Iosua 3-4.[28] „Despărțirea" Iordanului și „oprirea" apelor sale sunt o preluare liberă a descrierii despre

---

[28] (b): καὶ ῥήγνυται ὁ Ἰορδάνης, καὶ τῶν ἰδίων ναμάτων ἐπέχει τὸ ῥεῦμα.
Jos 3,13: καὶ ... τὸ ὕδωρ τοῦ Ιορδάνου ἐκλείψει τὸ δὲ ὕδωρ τὸ καταβαῖνον στήσεται....

oprirea apelor din sus, asemenea unui perete, și secarea apelor mai jos de locul trecerii (Ios 3,13-16). Troparul nu menționează direct tradiția trecerii Iordanului în vremea lui Iosua, deși omonimia Iisus-Iosua în LXX ar fi oferit posibilitate unor conexiuni (cf. Evr 4,8).[29] În schimb, în slujba Vecerniei (în ajunul prazniculuiui), textul din Ios 3,7-8.15-17 reprezintă una dintre cele 13 lecturi biblice din Vechiul Testament ale sărbătorii.

Faptul că troparul preia o tradiție vechitestamentară, pe care o introduce în scenariul Botezului lui Iisus, este specific înțelegerii tipologice a Scripturii în Biserică: evenimentele amintite în Vechiul Testament sunt o prefigurare a celor petrecute în viața Mântuitorului. Lipsa unei referiri clare la Iosua 3 sau la alt text din Vechiul Testament în tropar ar sugera că imnograful nu a înțeles botezul Domnului în schema tipologică *prefigurare* (VT) – împlinire (NT). Nu e exclus însă ca imnograful să fi văzut în viața personală a lui Iisus o reluare a minunilor din istoria lui Israel, dar cu o semnificație nouă, în care sunt cuprinse și neamurile, în vederea mântuirii întregii omeniri. Ideea e afirmată în troparul care urmează imediat după cel la care ne-am referit:

> *Ca un om ai venit la râu, Hristoase Împărate,*
> *și Te sârguiești a lua botez de rob, Bunule, din mâinile Înaintemergătorului,*
> *pentru păcatele noastre iubitorule de oameni.*[30]

Jos 3,16: καὶ ἔστη τὰ ὕδατα τὰ καταβαίνοντα ἄνωθεν ἔστη πῆγμα ἓν ἀφεστηκὸς μακρὰν σφόδρα σφοδρῶς ἕως μέρους Καριαθιαριμ τὸ δὲ καταβαῖνον κατέβη εἰς τὴν θάλασσαν Αραβα θάλασσαν ἁλός ἕως εἰς τὸ τέλος ἐξέλιπεν...

Jos 4,23: ἀποξηράναντος κυρίου τοῦ θεοῦ ἡμῶν τὸ ὕδωρ τοῦ Ιορδάνου ἐκ τοῦ ἔμπροσθεν αὐτῶν μέχρι οὗ διέβησαν καθάπερ ἐποίησεν κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν τὴν ἐρυθρὰν θάλασσαν ἣν ἀπεξήρανεν κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν ἔμπροσθεν ἡμῶν ἕως παρήλθομεν.

[29] La Iosua 3 se face trimitere într-o rânduială armeană din sec. 11 (San Lazaro 457; traducere engleză în Conybeare, Rituale Armenorum, 166–178. Aici rugăciunea „Te slăvim pe Tine, Stăpâne, iubitorule de oameni...", încadrată în rugăciunea patriarhului Sofronie în ritualul bizantin, este atribuită Sf. Vasile al Cezareei și este mult mai dezvoltată decât cea bizantină, prin faptul că trece în revistă întreaga istorie biblică a mântuirii, de la facerea lumii până la botezul lui Iisus.

[30] Molitfelnic, 575.

Dacă supoziția noastră este corectă, atunci oprirea apei Iordanului nu e înțeleasă ca eveniment petrecut în realitate. În înțelegerea imnografului, afirmația surprinde dimensiunea mai profundă, soteriologică, a evenimentului istoric al botezului Fiului lui Dumnezeu.

2.2 Rugăciunea lui Sofronie și psalmii 77 (76LXX) și 114 (113LXX)

Iordanul e menționat și în așa-numita rugăciune a patriarhului Sofronie al Ierusalimului,[31] o alcătuire complexă, în care sunt reunite părți imnice și anamnetice în ordinea următoare:

Prima rugăciune: „Treime mai presus de ființă...”
A 2-a rugăciune: „Te slăvim pe Tine...”
Afirmații despre actualitatea Botezului (24 x „astăzi...”)
Anamnează: „Te-au văzut apele... Iordanul s-a întors înapoi...”

Rugăciunea începe prin invocarea Sfintei Treimi, în vederea iertării păcatelor. Următorul fragment începe cu adresarea imnică către Tatăl („Te slăvim pe Tine, Ziditorule...”) și continuă cu cea către Fiul („Te slăvim pe Tine, Fiule al lui Dumnezeu...”), evocând motivul prăznuirii („că la praznicul trecut Prunc Te-am văzut, iar la acesta de acum desăvârșit Te vedem, Cel ce Te-ai arătat desăvârșit...”).

Cele două rugăciuni sunt urmate de o serie de afirmații introduse prin „astăzi”, care vor să atragă atenția asupra actualității lucrării mântuitoare a botezului lui Iisus în viața Bisericii. Ultima parte a rugăciunii dezvoltă motivul întoarcerii apelor Iordanului:

> Te-au văzut apele, Dumnezeule, Te-au văzut apele și s-au temut.
> *Iordanul s-a întors înapoi*, văzând Focul Dumnezeirii pogorându-Se trupește și intrând într-însul.
> *Iordanul s-a întors înapoi*, văzând pe Sfântul Duh în chip de porumbel pogorându-Se și zburând împrejurul Tău.
> *Iordanul s-a întors înapoi*, văzând pe Cel nevăzut în chip văzut, pe Făcătorul întrupat, pe Stăpânul în chip de rob.

[31] Textul rugăciunii este redat și independent de ritual, în Patrologia Migne (PG 87, 4001–4004).

Iordanul s-a întors înapoi și munții au săltat văzând pe Dumnezeu întrupat;
iar norii au dat glas, mirându-se de Cel ce a venit, Lumină din Lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat,
prăznuire stăpânească văzând astăzi în Iordan, și pe Cel ce moartea neascultării și boldul înșelăciunii și legătura iadului în Iordan a afundat și a dăruit lumii Botezul mântuirii.[32]

În ceea ce privește referințele biblice, rugăciunea lui Sofronie citează mai întâi psalmul 77,17 (76,16 LXX) în varianta din Septuaginta

Rugăciunea lui Sofronie	Ps 76,17 – LXX
Εἴδοσάν σε ὕδατα, ὁ Θεός, εἴδοσάν σε ὕδατα καὶ ἐφοβήθησαν. „Te-au văzut apele, Dumnezeule, Te-au văzut apele și s-au temut“	Εἴδοσάν σε ὕδατα, ὁ Θεός, εἴδοσάν σε ὕδατα καὶ ἐφοβήθησαν „Te-au văzut apele, Dumnezeule, Te-au văzut apele și s-au temut“

Refrenul „Iordanul s-a întors înapoi”, care e repetat de patru ori, preia varianta greacă a psalmului (113,3b LXX), cu mici deosebiri:

Rugăciunea lui Sofronie	Ps 113,3b – LXX
Ὁ Ἰορδάνης ἐστράφη εἰς τὰ ὀπίσω... Iordanul s-a întors înapoi...	ἡ θάλασσα εἶδεν καὶ ἔφυγεν, ὁ Ιορδάνης ἐστράφη εἰς τὰ ὀπίσω Marea a văzut și a fugit, Iordanul s-a întors înapoi

Un alt motiv preluat în rugăciune din același psalm este tresăltarea munților, amintită imediat după retragerea apei. De remarcat că atât terminologia cât și secvența *retragerea apelor – tresăltarea munților* reproduc textul biblic amintit:

Rugăciunea lui Sofronie	Ps 113 – LXX
Iordanul s-a întors înapoi și munții au săltat...	Marea a văzut și a fugit, 3a Iordanul s-a întors înapoi. 3b Munții au săltat... 4a

[32] Molitfelnic, 585.

Înainte de a discuta despre sensul receptării celor doi psalmi în ritualul Aghiasmei mari, este binevenită o investigare a contextului lor biblic, în vederea înțelegerii sensului inițial al acestor texte.

2.2.1 „Te-au văzut apele, Dumnezeule, Te-au văzut apele și s-au temut" (Ps77,17)

Psalmul 77 (TM) este o rugăciune pentru izbăvirea din strâmtorare. Natura exactă a strâmtorării nu este explicată. Cert este că, în suferința sa, autorul rugăciunii își află consolarea în rememorarea faptelor minunate de izbăvire ale lui Dumnezeu. Prin intervențiile Sale izbăvitoare din istoria poporului Său, Domnul și-a descoperit mila într-un mod care nu poate fi pus la îndoială. Pentru autorul rugăciunii, amintirea trecutului naște certitudinea că greutățile prezente pot fi ridicate și viața sa poate suferi o turnură favorabilă, prin mila lui Dumnezeu. De vreme ce Dumnezeu a izbăvit odinioară poporul Israel din mare, El poate să izbăvească și acum sufletul credinciosului Său din marea vieții.

Psalmistul evocă dramatismul izbăvirii din mare cu ajutorul unui imn, cuprins în versetele 17-20[33]:

> 16 Cu brațul Tău (puternic) ai izbăvit pe poporul Tău, pe fiii lui Iacob și ai lui Iosif.
> 17 Te-au văzut apele, Dumnezeule,/te-au văzut apele și s-au temut[34];/da, adâncurile s-au cutremurat.
> 18 Norii și-au revărsat apele, / glas de tunet a dat cerul înnorat;/ da, săgețile Tale zburau încolo și-ncoace
> 19 Glasul tunetului Tău era în vârtej[35],/fulgere luminau lumea,/ pământul se cutremura și se clătina.
> 20 Calea Ta (a trecut) prin mare/și cărarea Ta prin ape mari;/ și nimeni n-a cunoscut urmele Tale

[33] Numerotarea diferă în Biblia Sinoadală (v.15-18)

[34] Sensurile lui *ḥyl* sunt multiple: a se încovoia sau răsuci de durere, a tremura de frică etc. LXX redă cuvântul prin ἐφοβήθησαν: s-au temut, s-au înfricoșat.

[35] Sau *glasul tunetului Tău se rostogolea*.

> 21 Ai condus poporul Tău ca pe o turmă, prin mâna lui Moise
> și Aaron

Argumente ce țin atât de formă cât și de conținut sugerează că v.17-20 constituie o tradiție independentă, preluată și inclusă de autor în psalm.[36] În textul masoretic, fiecare vers al imnului este format din tri-coloni, fiecare colon conținând trei cuvinte, în vreme ce restul psalmului (v.1-16.21) e compus din bi-coloni.[37]

Se observă, de asemenea, că primele două cuvinte ale primilor doi coloni sunt identice (*rā'ûḵā mayîm*, „Te-au văzut apele", v. 17). Această figură de stil apare frecvent în texte ugaritice, în vreme ce ea e rară în textele din Vechiul Testament.[38]

Imnul preaslăvește învingerea apelor primordiale în urma teofaniei. Adâncurile (*tᵉhômôt*) se cutremură, înfricoșate de arătarea divinității. Cu ajutorul săgeților și tunetelor, Dumnezeu supune masele de ape supra- și subterane (v. 17-19).

Prin elementele sale militare, teofania este puternic influențată de mitologia din lumea înconjurătoare a Israelului. Scenariul și terminologia imnului (înfricoșarea apelor, cutremurarea adâncurilor) amintesc de mitul *Chaoskampf*-ului (lupta divinității împotriva haosului). Cutremurarea mării la arătarea divinității este un motiv clasic în scenariul luptei împotriva haosului, atât în varianta mesopotamiană (lupta lui Marduk împotriva lui Tiamat) cât și în cea ugaritică (confruntarea dintre Baal și Yam).[39] Unele motive mitologice din Orientul Antic – cuvântul lui Marduk care face să tremure marea, sau teofania zeului furtunii Adad – sunt apropiate de lumea conceptuală a imnului din psalmul 77. [40]

Însă imnul capătă un sens nou prin preluarea sa în psalm. El este încadrat de v.16 și 21, care au ca temă exodul din Egipt. Astfel, imaginile

---

[36] Kraus, Psalmen, 696 ș.u.; Dahood, Psalms, 231.

[37] Împărțirea versului în LXX e diferită, ceea ce duce la pierderea metricii regulate din textul masoretic.

[38] Jeremias, Theophanie, 26-27.

[39] Bauks, Chaos, 454.

[40] Jeremias, Theophanie, 26–28, 89, 93, care consideră că psalmul 77 a fost influențat de varianta ugaritică a mitului despre Chaoskampf.

mitologice ale imnului sunt amestecate cu – sau mai degrabă convertite în – imagini ale istoriei izbăvirii lui Israel. [41] Motivul Chaoskampf-ului primește astfel o formă istorică. [42] În contextul actual al psalmului, vechea tradiție din v.17-20 devine o descriere dramatică despre minunea trecerii prin mare.

Atât scenariul cât și terminologia arată că psalmului 77 folosește motivul luptei împotriva haosului. Textul biblic de față îmbină tradiția despre Chaoskampf cu tradiția despre trecerea prin mare. Minunea trecerii lui Israel prin mare primește astfel statutul unui act de triumf inegalabil al Domnului asupra mării.[43]

2.2.2 „Iordanul s-a întors înapoi" (Ps 114,3)[44]

Psalmul 114 (TM) constituie o cântare de laudă, care are ca temă scoaterea lui Israel din Egipt. După o introducere care fixează cadrul istoric al tradiției exodului (v.1) și al așezării în țara făgăduită (v.2), psalmul evocă, în acorduri imnice, o teofanie (v.3-6):

> 1 Când a ieșit Israel din Egipt, casa lui Iacob din poporul cu limbă străină
> 2 Atunci Iuda a devenit templul său, Israel stăpânirea (împărăția) sa.
>
> 3 Marea a văzut și a fugit, Iordanul s-a întors înapoi
> 4 Munții au săltat ca berbecii, dealurile ca mieii
>
> 5 Ce-ți este ție mare, că fugi, și ție Iordane, că te întorci înapoi ?
> 6 Vouă, munților, că săltați ca berbecii și dealurilor, ca mieii?

---

[41] Nu se poate deduce cu certitudine că v. 20 era conținut în imnul inițial (cum susține Kraus, Psalmen, 697). Se poate admite că v. 20 este conceput de psalmist ca element de trecere la tradiția izbăvirii din mare, evocată cu claritate în v. 17 și 21.

[42] Bauks, Chaos, 461.

[43] Jeremias, Theophanie, 96.

[44] Ps 114 (TM) corespunde cu Ps 113,1-8 din LXX. De remarcat că în versiunea greacă, psalmii 114 și 115 din textul masoretic formează un singur psalm (113 LXX).

7 În fața Domnului cutremură-te, pământule, în fața Dumnezeului lui Iacob,
8 Cel ce preface stânca în iezer, piatra în izvor de apă.

În ansamblul compoziției, pasajul format de v.3-6 iese în evidență prin lipsa unui obiect al verbelor din v.3. Nu se precizează pe cine sau ce a văzut (*rā'āh*) marea, sau în fața cui s-a întors (*yissōḇ*) Iordanul. Obiectul înfricoșării apelor poate fi extrapolat ca fiind YHWH de abia în v. 7 („în fața Domnului"). Lipsa unui substantiv propriu („Dumnezeu" sau „YHWH") corespunzător sufixelor pronominale din v. 2 sugerează că v. 3-6 au avut o altă introducere, care s-a pierdut prin preluarea fragmentului în cadrul psalmului 114.[45] În LXX, primul cuvânt al psalmului (113) este „Aleluia" – care este de fapt ultimul cuvânt din psalmul anterior în textul masoretic (Ps 113 TM) –, astfel că sufixele pronominale din v.2 pot fi înțelese ca referire la YHWH.

Aceste observații permit conturarea ipotezei potrivit căreia psalmistul a integrat în compoziția sa un fragment dintr-o tradiție mai veche, lăsând la o parte introducerea vechiului imn.[46] Versetul 7 indică faptul că pasajul v.3-6 trebuie citit ca descrierea unei teofanii.

Pasajul v.3-6 repetă același conținut – introdus mai întâi ca relatare (v.3-4), apoi ca vorbire directă (v.5-6). Nu este clar dacă vorbirea directă reprezintă întrebarea adresată de Dumnezeu elementelor personificate ale naturii (marea și Iordanul, munții și dealurile) sau este o adresare retorică a psalmistului. A doua ipoteză pare mai probabilă, dacă avem în vedere că în v.7 vorbește psalmistul, substantivul YHWH fiind la persoana a 3-a.

Retragerea apelor și cutremurarea munților sunt motive clasice ale teofaniei în Vechiul Testament.[47] La fel ca în psalmul 77, teofania din psalmului 114 utilizează simbolistica *Chaoskampf*-ului. Apa nu apare ca un simplu element al creației, ci atât marea cât și Iordanul sunt prezentate ca personaje, cu instincte și reacții omenești: „Ce-ți este ție mare, că fugi, și ție Iordane, că te întorci înapoi?" (v.5).

---

[45] Vezi Watson, Chaos, 47.

[46] Watson, Chaos, 47 consideră adresările retorice din v. 5-6 ca pe un indiciu al oralității acestei tradiții („underlying orality").

[47] Is 63,19; Naum 1,5; Ps 18,8; Avac 3,10; Jud 5,5.

Teama, fuga și retragerea sunt maniferstări obișnuite pe câmpul de luptă. Dumnezeu își supune adversarii, care în psalmul 114 sunt aceeași cu cei din mitologia ugaritică: marea și râul, în ipostază personificată.[48] Este de presupus că vechea tradiție introdusă în v.3-6 avea ca temă înfricoșarea și fuga mării și a râului prilejuite de arătarea divinității.[49] Trebuie însă remarcat că motivul Chaoskampf-ului rămâne secundar în ansamblul teofaniei din v.3-6, întrucât munții nu sunt adversari ai divinității în tradiția Chaoskampf-ului.[50]

În ceea ce privește funcția teofaniei din v.3-6 în ansamblul psalmului, ea stă în legătură cu tradiția exodului și minunea trecerii prin mare, căci în v.8 se face aluzie la minunile de la Massa și Meriba, unde Domnul „a prefăcut stânca în iezer și piatra în izvor de apă" (cf. Ieș 17,1-7). De remarcat este că și în Ieșire 17 cele două minuni – trecerea prin mare și apa din stâncă – sunt prezentate paralel. Numitorul comun al celor două minuni este toiagul lui Moise (Ieș 17,5).

Psalmul 114 adaugă o a treia minune în scenariul său: trecerea Iordanului la intrarea în țara făgăduită. Așezarea celor două minuni ale trecerii prin apă în paralel fusese anticipată în introducerea psalmului (v.1-2), unde sunt amintite împreună evenimentul exodului și viața lui Israel în țara făgăduită. Viața în interiorul țării este subînțeleasă în expresia „împărăție (stăpânire)" (*memšālāh*) și „templu" (*qōdeš*), care fac aluzie la regalitate și templul din Ierusalim. În context, versetele 3 și 5 sunt gândite ca o aluzie poetică la minunile trecerii prin mare și prin Iordan.

Putem concluziona că motivul Chaoskampf-ului este reinterpretat în Ps 114 și aplicat în istoria izbăvirii. Personajele tradiționale ale luptei împotriva haosului – marea și râul – au devenit Marea Trestiilor și râul Iordan (v.3.5). [51] Mai mult, atmosfera amenințătoare a teofaniei este ate-

---

[48] Prințul Yam (mare) și judecătorul Nahar (râu) sunt adversarii lui Baal în eposul ugaritic. Cf. KTU 1.2 IV, 23–27.

[49] Verbul „a fugi" (*nûs*) este și în Ps 104,7 un *terminus technicus* al tradiției despre Chaoskampf. Vezi Bauks, Chaos, 454.

[50] Vezi și Watson, Chaos, 72.

[51] Jeremias, Theophanie, 96–97.

nuată printr-o imagine pastorală : cutremurarea munților e asemănată cu tresăltarea berbecilor și a mieilor (v.6). Înfricoșarea elementelor naturii (mare și râu, munți și dealuri) apar astfel ca manifestări ale bucuriei și înfiorării sfinte, prilejuite de arătarea lui Dumnezeu ca Izbăvitor al poporului Său.

2.2.3 Recepția afirmațiilor biblice despre Iordan în ritualul Aghiasmei Mari

Așa cum reiese din cele expuse mai sus, ritualul Aghiasmei Mari, celebrat la Bobotează, folosește trei tradiții biblice vechitestamentare pentru a explica botezul lui Iisus în Iordan: Iosua 3, Ps 77 și Ps 114.

Iosua 3 și psalmul 114 au ca temă trecerea Iordanului de către israeliți. Psalmul 77 are în prim plan minunea trecerii prin mare. Psalmul 114 face legătura între minunea trecerii mării și cea a trecerii Iordanului. Rugăciunea patriarhului Sofronie prelucrează această conexiune a celor două minuni în psalmul 114 prin citatul din Ps 77:

> Te-au văzut apele, Dumnezeule, Te-au văzut apele și s-au temut.
> Iordanul s-a întors înapoi… (Rugăciunea lui Sofronie)

Însă în rugăciune se observă și o nouă înțelegere a Ps 77,17. „Apa" care se înfricoșează la arătarea Domnului nu este cea a mării, ca în Ps 77, ci vizat este acum Iordanul. Din acest motiv, autorul rugăciunii nu citează decât a doua jumătate a v.3 din Ps 114 (v.3b); prima parte, v.3a, care amintea explicit de mare („Marea a văzut și a fugit"), e omisă în rugăciune. Minunea trecerii mării nu mai reprezintă o temă în textul cultic.

Cei doi psalmi se potrivesc în matricea celebrării Bisericii întrucât fiecare conține o teofanie, o arătare a Domnului, suprapunându-se astfel tematic cu Epifania – sărbătoare care celebrează arătarea lui Iisus și, totodată, arătarea Sfintei Treimi la Iordan. Afirmațiile vechitestamentare sunt intepretate cu strictă referire la botezul lui Iisus. Prin interpretarea textelor vechitestamentare se așează într-o lumină nouă și referatul neotestamentar despre botezul Domnului.

Care este sensul pasajelor biblice despre Iordan în rugăciunea lui Sofronie ? În opinia noastră, sensul cultic nu se îndepărtează de cel bi-

blic, unde atât motivul Chaoskampf-ului cât și teofania sunt *metafore ale înfricoșării sfinte și cutremurării creației în fața Creatorului*. În acest sens se afirmă că „Iordanul s-a întors înapoi" la botezul lui Iisus.

Arătarea Fiului lui Dumnezeu la Iordan transpune întreaga creație într-o stare de înfricoșare sacră. Botezul lui Iisus nu rămâne un eveniment istoric – chiar dacă această istorie este istoria mântuirii – pe care îl reține paginile Noului Testament, ci apare ca un eveniment cosmic, mereu prezent și mereu actualizat în rugăciunea liturgică a Bisericii.

Caracterul cosmic și actualizant al ierurgiei reiese și din troparul inaugural, care interpretează în aceeași direcție textul din Iosua 3:

> Astăzi firea apelor se sfințește
> și se desparte Iordanul și își oprește curgerea apelor sale,
> văzând pe Stăpânul botezându-Se.

Afirmația despre oprirea apei Iordanului „astăzi" se referă la dimensiunea teologică a evenimentului istoric al botezului Fiului lui Dumnezeu. Pentru a scoate în evidență dimensiunea teologică, episodul neotestamentar al Botezului lui Iisus este explicat cu ajutorul motivelor vechitestamentare în rugăciunea lui Sofronie și în tropar.

În loc de încheiere vom cita încă un text cultic, care confirmă ideea susținută mai sus. Ea e exprimată într-o stihiră a lui Cosma Monahul, din cadrul a Litiei din Ajunul Epifaniei:

> Cutremuratu-sa mâna Botezătorului,
> când s-a atins de preacuratul Tău creștet;
> Întorsu-sa înapoi râul Iordanului,
> neîndrăznind a sluji Ție,
> Că cel ce s-a sfiit de Iisus a lui Navi,
> cum era să nu se teamă de Făcătorul său?
> Ci toată iconomia ai plinit-o, Mântuitorul nostru,
> ca să mântuiești lumea, cu Arătarea Ta, Unule Iubitorule de oameni.

Bibliografie:

Arranz, Miguel, Les Sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain, în: Orientalia christiana periodica 51 (1985), 60–86 şi 52 (1986), 145–178.

Bauks, Michaela, „Chaos" als Metapher für die Gefährdung der Weltordung, în: Bernd Janowski / Beate Ego, Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (FAT 32), Tübingen 2004, 431-464.

Biblia Hebraica Stuttgartensia, vierte verbesserte Auflage, Stuttgart, 1990.

Branişte, Ene, Liturgica specială, Bucureşti 2005, 373, nota. 24.

Brock, Sebastian, Studies in Early History of Syrian Orthodox Baptismal Liturgy, în: Journal of Theological Studies, New Series 23 (1972), 16–64;

Conybeare, Frederick C., Rituale Armenorum, Oxford 1905.

Dahood, Mitchell, Psalms II. 51-100 (The Anchor Bible), Garden City, NY 1968, 231.

Denysenko, Nicholas E., The Blessing of Waters and Epiphany: The Eastern Liturgical Tradition, Abingdon, Oxon 2012.

Donner, Herbert, Pilgerfahrt ins Heilige Land, Stuttgart 1979.

Egeria, Itinerarium. Reisebericht (FC 20), Freiburg u. a. 1995.

Förster, Hans, Die Anfänge von Weihnachten und Epiphanias (Studien und Texte zu Antike und Christentum 46), Tübingen 2007.

Geyer, Paul (ed.), Antonini Placentini Itinerarium (Corpus Christianorum. Series Latina 175,135), Turnholt 1965.

Ică, Arhid. Ioan I. jr., Canonul Ortodoxiei I: Canonul apostolic al primelor secole, Deisis, Sibiu 2008.

Jeremias, Jörg, Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlicher Gattung (WMANT 10), Neukirchen-Vluyn 1965.

Kraus, Hans-Joachim, Psalmen. 2. Teilband: Die Psalmen 60-150, Neukirchen-Vluyn [5]1978.

KTU = Dietrich, Manfred; Loretz, Oswald; Sanmartin, Joaquín, Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit, Bd. 1, Neukirchen-Vluyn 1976.

LXX = Septuaginta, edidit A. Rahlfs, Deutsche Bibelstiftung, Stuttgart 1935

Mann, Friedhelm, Epiphaniasfest I, în: Gerhard Müller; Horst Balz; Gerhard Krause (ed.): Theologische Realenzyklopädie 9, de Gruyter, Berlin 1982, 762-763.

Mineiul pe ianuarie, București 2010.

Molitfelnic, București 1998.

Oancea, Constantin, „Der Jordan wandte sich ab". Ein alttestamentliches Motiv und seine Rezeption in der Großen Wasserweihe des orthodoxen Gottesdienstes, în: Theologie der Gegenwart 4 (2016), 280-298.

Parenti, Stefano; Velkovska, Elena, L'eucologio Barberini gr. 336 (ff. 1–263), Roma 1995.

Rajewski, Michael (ed.), Euchologion der Orthodox-Katolischen Kirche. Dritter Teil, Wien 1862.

Renoux, Athanase, L'Épiphanie à Jérusalem au IVe et au Ve siècles, în: A.-M. Dubarle et. al., Noël – Épiphanie – Retour du Christ. Semaine Liturgique de l'Institut Saint-Serge, LO 40, Paris 1967, 171-193;

Sf. Ioan Gură de Aur, Omilie la Epifanie, PG 49, 365–366.

Tarchnischvili, Michel (ed.), Le grand lectionnaire de l'Église de Jérusalem. V-VIII siècle (CSCO 189), Louvain 1959.

Tipic bisericesc zilnic 2009, Trinitas 2008.

Tipic bisericesc, Alba-Iulia 2003.

Watson, Rebecca S., Chaos Uncreated: A Reassessment of the Theme of Chaos in the Hebrew Bible (BZAW 341), Berlin – New York 2005.

Cine este mirele ce iese din cămară (Ps 18,5-6)?

Stelian Pașca-Tușa*

Dedic acest studiu în semn de prețuire părintelui Vasile Mihoc, păstrând, totodată, în minte și în inimă chipul său patriarhal care mi-a marcat prin morfologia sa iconică anii de pregătire în teologie.

***

Termenul *hatan* („mire") care desemnează personajul cheie dintr-o ceremonie de nuntă este uzitat în textele psalmice doar o singură dată și nu în psalmul 44 care este considerat de majoritatea exegeților drept un epitalam, un imn nunțial, ci într-un psalm 18 în care este preamărită creația și Legea. Chiar dacă unii ar considera inoportună inserția acestui termen, în iconomia psalmului cuvântul mire face o deschidere suficient de clară spre tema hierogamiei. Este suficient să amintim în acest sens că menirea întregii creații este să devină Biserică, spațiu al prezenței nemijlocite a lui Dumnezeu, și că la baza unirii tainice dintre Dumnezeu și poporul Său a stat Legea sau Legământ. Din nefericire, doar Părinții Bisericii surprind această dimensiune pe care o valorifică atât în perspectiva întrupării Fiului lui Dumnezeu, cât și a unirii Sale tainice cu cea pe care a sfințit-o și a făcut-o fără pată prin jertfa Sa. Ca atare, în acest studiu intenționăm să evidențiem modalitatea în care acest text psalmic se înscrie în discursul mesianic vechitestamentar.

Preliminarii

Referatul genezei cuprinde în sine taine ce privesc creația lumii, raportul primordial al lui Dumnezeu cu omul, creat după chipul și asemănarea Sa, precum și conștiința de sine a noului zidit în revelarea simțămintelor sale

*Lect. dr. Stelian Pașca-Tușa, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj.

intime când rostește din resorturi interioare realități viitoare de a căror înțelegere se pare că avea parte înainte de cădere. Adam anunța planul Creatorului cu omul, diferențiat acum în genuri, de a deveni iarăși o ființă: „Și a zis Adam: Iată aceasta-i os din oasele mele și carne din carnea mea; ea se va numi femeie, pentru că este luată din bărbatul său. De aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va uni cu femeia sa și vor fi amândoi un trup." (Fac 2,23-24).

Această taină ce implică părtășie de gând, voință, sentiment și un singur trup, străbate ca un nerv inefabil structura de bază a relatărilor revelaționale, începând de la activarea ei materială, după cădere, cu participarea plină de uimire a Evei la îndeplinirea poruncii Lui de a crește și de a se înmulți (Fac 4,1[1]) și continuând cu disponibilitatea prevestită a lui Dumnezeu de a se uni cu poporul ales, personificat în Sion (Is 62,4-5[2]). Această disponibilitate își are expresiile ei hierogamice cu preponderență în profeți și psalmi pentru a se contura prin voința expresă a Fiului lui Dumnezeu de a fi participant direct și voit la întreaga ființare interioară a omului unit cu Dumnezeu[3] sau a *vasului ales* care relaționează direct rostirea profetică a lui Adam cu starea de taină a Bisericii lui Hristos (Ef 5,32[4]) spre a primi corolarul suprem în descoperirea existenței veșnice sub cupola misterului matrimonial al unirii Mirelui Hristos cu rămășița mântuită a umanului (Apoc 21,2[5]).

Am amintit aceste câteva expresii ale planului lui Dumnezeu cu lumea încercând, nu atât să surprindem cele mai relevante exprimări ale intenționalității de comuniune a Lui cu omul și umanitatea, ci să schițăm proiecția unei realități comunionale ce se desăvârșește între Dumnezeu

---

[1] „După aceea a cunoscut Adam pe Eva, femeia sa, și ea, zămislind, a născut pe Cain și a zis: Am dobândit om de la Dumnezeu." (Fac 4,1)

[2] „Că Domnul a binevoit întru tine și pământul tău va avea un soț. Și în ce chip se însorește flăcăul cu fecioara, Cel ce te-a zidit Se va însoți cu tine, și în ce chip mirele se veselește de mireasă, așa Se va veseli de tine Dumnezeul tău!" (Is 62,4-5)

[3] „Eu întru ei și Tu întru Mine, ca ei să fie desăvârșiți întru unime, și să cunoască lumea că Tu M-ai trimis și că i-ai iubit pe ei, precum M-ai iubit pe Mine." (In 17,23)

[4] „De aceea, va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va alipi de femeia sa și vor fi amândoi un trup. Taina aceasta mare este; iar eu zic în Hristos și în Biserică." (Ef 5,32)

[5] „Și am văzut cetatea sfântă, noul Ierusalim, pogorându-se din cer de la Dumnezeu, gătită ca o mireasă, împodobită pentru mirele ei." (Apoc 21,2)

și Omul care primește revelațional o parte din amplarea sa semantică prin conceptul de Mire dat Persoanei divine evidențiate de iconomie: Logosul întrupat.

1. Mirele psalmic – reflecții exegetice la Ps 18,5-6

Deși expresiile strâns relaționate cuvântului mire, cu referire directă la Dumnezeu în Vechiul Testament, sunt relativ puține, odată cu revelarea noutestamentară și după Cincizecime, tradiția eclesială și cercetarea ei teologică l-au ridicat la nivel de titulatură sau nume al Persoanei Fiului și au dat expresie mesianică mult mai multor fragmente (sau chiar unei cărți[6]), valențelor inefabile ale trăirii conștiente și libere cu Creatorul. Dintre acestea ne-am aplecat atenția asupra primei părți a psalmului 18 și în special asupra versetelor 5-6 care reprezintă în aparență doar o trimitere semantică bivalentă spre o interpretare metaforică sau una iconomică, dar care poate conține elemente ce pot fi relaționate cu Mirele Hristos.

BHS	לַשֶּׁמֶשׁ שָׂם־אֹהֶל בָּהֶם׃ וְהוּא ׀ כְּחָתָן יֹצֵא מֵחֻפָּתוֹ יָשֵׂישׂ כְּגִבּוֹר לָרוּץ אֹרַח׃
LXX	αὐτῶν ἐν τῷ ἡλίῳ ἔθετο τὸ σκήνωμα αὐτοῦ καὶ αὐτὸς ὡς νυμφίος ἐκπορευόμενος ἐκ παστοῦ αὐτοῦ ἀγαλλιάσεται ὡς γίγας δραμεῖν ὁδὸν αὐτοῦ
VUL	in sole posuit tabernaculum suum et ipse tamquam sponsus procedens de thalamo suo exultavit ut gigans ad currendam viam suam
ESV	In them he has set a tent for the sun, which comes out like a bridegroom leaving his chamber, and, like a strong man, runs its course with joy.

[6] Avem în vedere *Cântarea Cântărilor* ce cuprinde în structura sa poetică expresii ale iubirii atât de intime încât au fost mari ezitări în a o include în canonul Scripturii. Origen și ulterior, Sfântul Grigorie al Nyssei vor dezvolta o interpretare alegorică ce identifică pe rege cu Iisus Hristos, iar pe miresă cu Biserica. Origen, Cântarea, 307-340; Sf. Grigorie de Nyssa, Tâlcuire, 113-332. Recomandăm spre lectură și comentariul integral la această carte realizat de Bădic, Lectură.

B.1688	În soare au pus locaşul lui; şi el ca un ginere ieşind den cămara lui. Bucura-se-va ca un uriaş să alearge cale;
B.1874	Între ele aşezat-a cortu sorelui şi acesta ca unu mire ce ese din cămara sa de nuntă, se bucură ca unu vitesu, făcându-şi cursulu seu.
B.1914	În soare au pus lăcaşul său, şi el ca un mire ce iese din cămara sa. Bucura-se-va ca un uriaş să alerge cale,
B.1936	Soarelui i-a pregătit, acolo, cort; şi el este asemenea unui mire, ieşind din cămara sa, şi bucuros ca un viteaz să străbată în fugă calea sa;
B.1968	În soare şi-a pus locaşul său; şi el e ca un mire ce iese din cămara sa. Bucura-se-va ca un uriaş, care aleargă drumul lui.

După cum se poate observa, separat de varietatea structurării pe versete, există o dificultate de raportare la conţinutul semantic al primei părţi din versete datorită textului masoretic care conţine particula prepoziţională *bahem* cu semnificaţia obişnuită de *în, la, lângă*, dar care are valenţe de plural masculin[7]. Acest lucru face ca pronumele ce ţine locul beneficiarului acţiunii de aşezare, de întemeiere a locuinţei temporare, a cortului, să se refere la subiectul acţiunii, *în soare şi-a pus locaşul lui*[8], sau la *marginile lumii* având astfel *între ele aşezat-a cortu sorelui,* variantă de traducere adoptată de versiunea englezească ESV, dar şi de cele române din anul 1874 şi 1936. Spre deosebire de acestea, traducătorii Septuagintei şi Fericitul Ieronim, în cazul Vulgatei, au adoptat varianta mai generoasă teologic în care rezultatul acţiunii se răsfrânge asupra iniţiatorului ei, uzitând pentru aceasta chiar de un pronume de întărire αὐτοῦ[9] şi respectiv atributul pronominal *suum* (său).

[7] Brown et al, Lexicon, 91.

[8] Modalitatea aceasta de înţelegere a textului a fost preferată de majoritatea ediţiilor româneşti deoarece, de exemplu, verbul auxiliar *au* reprezintă de fapt forma de singular arhaic, dar şi de plural, pers. a III-a, precum se poate vedea într-un verset anterior „Norod carele n-am cunoscut mi-au (sg. datorită acordării cu norod) slujit mie, la auzirea urechii m-au ascultat. Fii striini au (pl. pentru raportare la fii) minţit mie... (B. 1874 – Ps 17,48-49).

[9] Termenul αυτός e un pronume de întărire a identităţii, diferenţiind o persoană sau lucru de celelalte, folosit fiind pentru toate persoanele, numerele şi genurile, traducându-se cu *însuşi, luişi, sineşi.* Friberg et al, Analyrical.

Prima variantă reprezintă o expresie ce predispune textul la o receptare a unei acțiuni săvârșite de către singura Ființă cu asemenea autoritate, îndreptate înspre Sine, schimbând astfel valența laudativă la adresa creației și a legii lui Dumnezeu a psalmului într-una de autorevelare grandioasă, împropriind valori profetice și chiar mesianice[10]. Evidențierea acestui fapt se realizează și cu suportul funcțional al termenului *hupato*[11] – „cameră, baldachin" care are doar trei ocurențe veterotestamentare caracterizate de grija părintească a lui Dumnezeu pentru Beniamin *iubitul Domnului* (Deut 33,12), de venirea Domnului *pe Muntele Sionului și în adunările Sale ca un nor și ca un fum ziua, iar noaptea ca un foc strălucitor și ca o văpaie. Că peste tot locul slava Domnului va fi acoperământ* (Is 4,5) conținând similitudini evidente de raportare a Dumnezeului Ce va veni în atmosfera de foc și lumină ca dat imagistic și, în fine, cazul referinței maritale directe regăsită la proorocul Ioil, *să iasă mirele din cămara lui și mireasa din iatacul ei!* (Ioil 2,16).

În consonanță cu această pliere a conținuturilor semantice pe o expresie psalmică ce tinde transcenderea scopului laudativ și metaforic se regăsește, de asemenea, verbul *iasis*[12] – „a ieși, a exalta" care în Penthateuh apare doar în două versete, de două ori (Deut 28,63; 30,9) fiind întrebuințat pentru a accentua bucuria[13] Domnului de a răsplăti cu binecuvântare sau

---

[10] Această optică este susținută, de asemenea, de folosirea de către Sfântul Apostol Pavel a versetelor anterioare pentru a desemna mulțimea apostolilor ce au evanghelizat lumea. „Dar nu toți s-au supus Evangheliei, căci Isaia zice: Doamne, cine a crezut celor auzite de la noi? Prin urmare, credința este din auzire, iar auzirea prin cuvântul lui Hristos. Dar întreb: Oare n-au auzit? Dimpotrivă: *În tot pământul a ieșit vestirea lor și la marginile lumii cuvintele lor*." (Rom 10,16-18).

[11] Există o întrebare dacă bolta (baldachinul) era un cort special unde căsătoria a fost consumată sau dacă a fost o acoperire de protecție pentru ceremonia de nunta în sine. Psalmul compară răsăritul soarelui în puterea sa cu cea a unui mire care iese din baldachinul său. Pe lângă aceasta se poate reține că rădăcina acestui substantiv pare a se regăsi în cuvinte precum *hap* sau *hapeș* care se traduc *inocență* și respectiv *a se desfăta*, termeni care se regăsesc în tradiția ebraică privitoare la familie. Laird et al, Wordbook.

[12] Brown et al, Lexicon, 965.

[13] Traducerea în engleză a termenului apare ca fiind *to exult*, iar pentru sinonime merită a fi reținut registrul larg și generos de redare a conținutului său: „a te veseli, a fi vesel, a fi bucuros, a fi încântat, a fi entuziasmat, a fi în extaz, a fi jubilant, a fi încântător,

cu dureri ascultarea și respectiv îndărătnicia poporului ales, iar în Isaia pentru a scoate din comun starea de fericire ce va covârși petrecerea în comuniune cu Dumnezeu a locuitorilor din Ierusalim, rămășița și pârga naturii umane: „*Și în ce chip se însoreşte flăcăul cu fecioara, Cel ce te-a zidit Se va însoți cu tine, și în ce chip mirele se veselește de mireasă, așa Se va veseli* de tine Dumnezeul tău!" (Is 62,5).

2. Perspectivele hristologice ale conceptului de mire

Cât privește receptarea imaginii și a conceptului de mire[14] de către Biserică se poate afirma că acestea își au suportul în revelarea lui Iisus Hristos și a Apostolilor Săi și care se pretează a fi clasificată în trei categorii corespunzătoare a trei nivele de revelare a conținutului mesianic. O primă analogie o face Mântuitorul Împărăției Cerurilor cu pilda celor zece fecioare care așteaptă venirea Mirelui cu care nu se identifică expres (Mt 25,1-13) și cu ocazia unui reproș venit din partea unor ucenici mai zeloși ai lui Ioan Botezătorul, ceea ce dă prilejul lui Iisus de a-și numi ucenicii fii ai nunții al cărei Mire nu putea fi decât Învățătorul Însuși: „Iisus le-a zis: Pot oare, fiii nunții să fie triști câtă vreme mirele este cu ei? Dar vor veni zile când mirele va fi luat de la ei și atunci vor posti." (Mt 9,15). Desigur că în această zonă se poate include și mărturia Botezătorului cu privire la condiția sa de cavaler de onoare (In 3,29)[15] ce exprimă un titlu de slavă la adresa lui Hristos pe care Iisus îl asumă precum tocmai am constatat.

---

a fi încântat, a sări de bucurie, a fi în al nouălea cer, a fi în al șaptelea cer, a sărăbători, a înveseli, a fi deasupra lunii, a fi deasupra pământului, a-ți găsi bucuria în, a te bucura de, a savura, a fi mândru de".

[14] Considerând că imaginea ce este proiectată în mentalul colectiv a noțiunii de mire sau nuntă este conținută de concept, deoarece acestuia i se adaugă complexitatea de acte, gânduri și realități ce caracterizează dinamic săvârșirea și desăvârșirea comuniunii personale în planul istoric, dar nu numai, imaginea reprezintă oarecum doar o fotografiere a conceptului; profunzimile lui se oferă a fi descoperite în comun. Pentru mai multe detalii privitoare la însemnătatea conceptului de *hatan* – „mire", recomandăm Botterweck et al, Dictionary, 270-277.

[15] Un comentariu interesant poate fi găsit la Boice, John, 254-258.

Următoarea treaptă dinamică de pregătire și prezentare a Miresei, de data aceasta indicată expres ca fiind Biserica, o face Sfântul Apostol Pavel și în care își rezervă postura privilegiată de șoșben[16] când afirmă că „vă râvnesc pe voi cu râvna lui Dumnezeu, pentru că v-am logodit unui singur bărbat, ca să vă înfăţişez lui Hristos fecioară neprihănită." (2Cor 11,2)[17] sau în a doua parte a capitolului al cincilea din Epistola către Efeseni unde schițează o analogie între unirea tainică dintre bărbat și femeie cu aceea ce Hristos o a pregătit pentru Sine și Biserica Sa: „Bărbaţilor, iubiţi pe femeile voastre, după cum și Hristos a iubit Biserica, și S-a dat pe Sine pentru ea, ca s-o sfinţească, curăţind-o cu baia apei prin cuvânt, Și ca s-o înfăţişeze Sieși, Biserică slăvită, neavând pată sau zbârcitură, ori altceva de acest fel, ci ca să fie sfântă și fără de prihană." (Ef 5,25-27).

Dar cel mai clar moment al identificării Mirelui cu Hristos-Dumnezeu apare expus în Cartea Apocalipsei unde cele două titulaturi rostite cel dintâi de Ioan Botezătorul la adresa lui Iisus Hristos: Miel al lui Dumnezeu și Mire își relevă realismul și coincidența prezentându-l pe Fiul lui Dumnezeu în chipul Mielului dumnezeisc slăvit de toată făptura conștientă zidită de Dumnezeu: „Să ne bucurăm și să ne veselim și să-I dăm slavă, căci a venit nunta Mielului și mireasa Lui s-a pregătit" (Apoc 19,7), aratând totodată identitatea Miresei Lui: „Și am văzut cetatea sfântă, noul Ierusalim, pogorându-se din cer de la Dumnezeu, gătită ca o mireasă, împodobită pentru mirele ei." (Apoc 21,2).

---

[16] „Prietenul mirelui este cel mai apropiat echivalent pentru *cel mai bun priten* din zilele noastre. Această expresie nu este un termen tehnic în limba greacă, dar reprezintă șoșben-ul vieții evreiești. Șoșben a fost cel mai apropiat prieten al mirelui și a avut grijă de organizarea în detaliu a nunții". Newman, Handbook, 99.

[17] Acest aspect este evidențiat și de M. E. Thrall concluzionând că : „El a logodit pe corinteni exclusiv unui singur bărbat, adică a întemeiat biserica pe care a făgăduit-o credinței exclusive față de Hristos și apoi a devenit responsabil pentru menținerea ei într-o stare de castitate, și anume aderarea la evanghelia originală pură, până când o va prezenta ca mireasă mirelui pentru desăvârșirea căsătoriei adică pentru finalizarea unității dintre Hristos și poporul său la Parousie (1Tes 4,17). Analogia de bază este destul de clară. Singurul punct de dezbatere se referă la rolul precis pe care și-l vede Paul însuși ca fiind jucat în elementele imaginii. Este intermediarul care aranjează căsătoria sau este tatăl miresei?". Thrall, Corinthians, 660.

Pe fondul acesta de schițare hristologică a conceptului de Mire, Părinții și scriitorii Bisericii au fost mai încrezători în a evidenția această imagine idilică din versetele care o afirmă clar sau doar voalat. În cazul versetelor analizate, comentariile lor au vizat relația ce se cădea afirmată despre acel *El* ce iese ca dintr-o cămară și Hristos Cel propovăduit și trăit. Astfel încercând o relativă ierarhizare a exprimării perspectivelor profetice și iconomice ale versetului, Sfântul Chiril al Ierusalimului consideră că se cade a fi evidențiată Persoana Ce mișcă soarele și cursul vremurilor implicând în aceasta autoritatea Celui Necreat și Creator[18], iar Sfântul Ioan Gură de Aur accentuează frumusețile creației aducându-L în prim plan pe Făcătorul și Proniatorul lor[19]. Fericitul Augustin face un important pas de recunoaștere mesianică și afirmă *ieșirea Lui* ca naștere, iar pântecele Fecioarei *camera Sa de nuntă*[20], o imagine cu mare încărcătură teologică ce este fructificată într-un mod mai nuanțat de Fulgențiu de Ruspe marcând inseparabilitatea naturilor unite de ipostasul unic al lui Dumnezeu întrupat[21].

Novațian însă, se apleacă cu o atenție sporită asupra Întrupării Logosului în expunerea sa *Despre Treime* surprinzând prin argumentarea antinomică de o frumusețe greu de egalat necesitatea absolută de a-L considera pe Logosul întrupat ca Dumnezeu:

---

[18] Privește la dispunerea soarelui sau, mai bine spus, la modul în care el își determină propriul său curs; cum vara este mai înalt în cer și face ziua să fie mai lungă, astfel oferind oamenilor timp bun pentru muncă, în timp ce iarna el își restrânge cursul său pentru ca anotimpul rece să nu țină atât de mult și ca nopțile, devenind mai lungi, să aducă un timp mai lung pentru odihna oamenilor și pentru ca pământul să fie din nou rodnic". Blaising et al, Psalms, 151.

[19] „Îți spun ție acestea și slăvesc în cântare grandoarea acestui corp ceresc pentru ca tu să nu te oprești acolo, iubitul meu, ci să mergi mai departe și să îți strămuți admirația la Creatorul acestuia. Până la urmă, cu cât apare mai slăvit acest Soare, cu atât mai slăvită este revelația Creatorului său." Blaising et al, Psalms, 151.

[20] „Și El ca mire ieșind afară din cămara lui (v.5). Iar El, ieșind din pântecele Fecioarei, unde Dumnezeu s-a unit cu firea umană la fel cum se unește mirele cu mireasa lui." Augustine of Hippo, Expositions, 54.

[21] „Singurul născut Dumnezeu... a unit firea divină cu cea umană în unitatea persoanei în așa fel încât ele nu pot fi în niciun fel separate de el. Pentru că în Persoana unică a Unului-născut Dumnezeu, Care ca un mire a ieșit din cămara sa de nuntă, unirea celor două firi devine inseparabilă." Blaising et al, Psalms, 151.

> El este Cel Care *iese ca un mire din cămara sa*. Chiar El invocă Cerul: *Și nimeni nu s-a suit în cer, decât Cel ce S-a coborât din cer, Fiul Omului, Care este în cer* (In 3,13). El repetă același lucru când spune *Părinte preamărește-Mă cu slava pe care am avut-o la Tine mai înainte de a fi lumea* (In 17,5). Dacă Logosul a coborât din cer ca un mire pentru a-Și însuși trupul nostru, pentru ca întrupat să se poată iar înălța, ca Fiu al omului în acel loc unde, în calitate de Fiu al lui Dumnezeu, Cuvântul S-a coborât, apoi cu siguranță, din cauza unei legături reciproce, carnea suportă Logosul lui Dumnezeu, și Fiul lui Dumnezeu asumă slăbiciunea cărnii. El urcă cu mireasa Sa, trupul, la același loc de unde El a coborât fără trup și primește acum slava ce a avut-o înainte de crearea lumii. Acest lucru dovedește, fără cea mai mică îndoială, că el este Dumnezeu.[22]

Observăm că Novațian include în argumentația sa certitudinea încărcăturii mesianice a versetului, dar nu se rezumă la aceasta, ci surprinde momente de mare taină ale Logosului ce vine spre Întrupare, iar imaginea simbolică umană ce poate cel mai bine lumina acest act eminamente nou și unic al ființării lumii o reprezintă complexitatea simbolică a conceptului de Mire. Logosul a coborât din cer ca un mire pentru a-Și însuși trupul nostru, iar aceasta presupune compatibilitate, asemănare, acord, participare, jertfă, fericire, împlinire, desăvârşire şi îndumnezeire pentru firea asumată de Logosul lui Dumnezeu cu bucuria extatică de a împlini voia Tatălui: „Atunci am zis: Iată vin! În capul cărţii este scris despre mine. Ca să fac voia Ta, Dumnezeul meu, am voit și legea Ta înăuntru inimii mele." (Ps 39,10).

Privitor la percepția câtorva reprezentanți ai teologiei occidentale se poate afirma că marea lor majoritate preferă accentuarea materialității creației ce ne este transmisă într-un mod poetic, dar care totuși nu are conotații hristice. Astfel, soarele reprezintă un obiect cu simbol de zeitate ce poate primi cu ușurință o personificare căruia I se pot atribui însușiri preponderent umane, iar acest fapt primește varii interpretări ce

[22] Blaising et al, Psalms, 151.

se străduiesc a se ține la distanță de o viziune tipologic-mesianică[23]. Cel mult, aceștia consideră că versetele anterioare și acestea care fac referire la soare, la mire și la cel viteaz subliniază implicarea antropomorfizată a lui Dumnezeu în natură, nicidecum o revelare care să vizeze pe Mesia și epoca sa de glorificare[24].

Această perspectivă a fost promovată mai întâi de către rabini care cu multă ingeniozitate dezvoltă interepretări ce pun în valoare statutul privilegiat al soarelui între celelalte elemente ale naturii. Spre exemplu, Ibn Ezra[25] asociază modul în care este fixat un cort pe pământ cu țintuirea soarelui pe bolta cerească. Soarele care este forța centrală în sistemul solar este fixat pe cer unde-și desfășoară cursul firesc, așa cum un cort este legat cu țărușii de sol[26]. Radak[27] aseamănă ieșirea triumfătoarea a unui mire din cămara sa de nuntă cu cea a soarelui care răsare în fiecare dimineață pe cer. În același registru ideatic, același rabin afirmă că soarele se grăbește spre apus așa cum mirele este dornic să se întoarcă în cămara sa de nuntă unde este așteptat de mireasa lui[28]. Făcând referire la legătura trupească dintre mire și mireasa sa, midrașele realizează o asociere cu soarele însă într-o perspectivă diferită de cea enunțată: precum un mire atunci când intră în cămara sa de nuntă este puternic, iar când iese este slăbit din pricina păcatului bărbatului, la fel și soarele când răsare este puternic, iar când apune își pierde vigoarea[29]. Mergând pe firul textului psalmic, rabinii aseamănă soarele și cu un războinic

---

[23] Desigur că se pot face diferențieri între perspectiva fiecăruia, dar pentru scopul studiului de față, aportul lor ni s-a părut a fi mar redus. Barnes, Notes, 169; Briggs et al, Psalms, 167; Bratcher et al, Psalms, 190; Weiser, Psalms, 199; Kraus, Psalms, 273; Craigie, Psalms, 181.

[24] Hengstenberg, Psalms, 331.

[25] Abraham Ibn Ezra (1089-1167) – rabin spaniol, supranumit *The Wise*, *The Great* and *The Admirable Doctor* datorită pregătirii sale culturale.

[26] Feuer et al, Psalms, 242.

[27] David Kimhi (acronim Radak) (1160-1235) – rabin francez, filosof și exeget renumit pentru exegeza sa complexă care însumează, analiză literală, isagogie și elemente de arheologie biblică.

[28] Kimhi, Commentary, 87.

[29] Midraș Tehillim.

care așteaptă nerăbdător o luptă pentru a-și testa puterile și a-și dovedi bărbăția (Metzudas David)[30].

Totuși, în scrierile rabinilor poate fi întrevăzută o perspectivă mesianică, fiindcă mirele este asemănat cu un rege. În acest sens sunt menționate câteva asemănări: mirele nu iese niciodată neînsoțit în public; acesta este îmbrăcat în veșminte alese în timpul ceremonialului de căsătorie; toți îl elogiază și-l apreciază pe mire; așa cum regele este strălucitor ca un soare, la fel și mirele iradiază când iese din cămara de nuntă (Pirkei d'Rabbi Eliezer)[31]. Chiar dacă niciuna din acestea asocieri nu face trimitere directă spre o figură mesianică, putem afirma că imaginea mire-rege face o deschidere cel puțin spre o zonă de interpretare tipologică.

Într-un mod oarecum firesc cercetarea ortodoxă din scrierile bibliștilor români a arătat un interes mai redus pentru tratarea titulaturii de Mire a Mântuitorului și în consecință nici conținutul versetelor de față nu au primit o abordare mai potrivită valențelor comunionale indicate de acestea. Episcopul Gherasim Timuș intuiește, totuși, valențele mesianice ale acestui text și afirmă cu fermitate că soarele nu preînchipuie pe altcineva decât pe Iisus Hristos în care sălășluiește toată plinătatea dumnezeirii. Ierarhul pleacă de la ideea că Dumnezeu și-a pus în soare locașul Său și prin cuvintele apostolului Pavel (întru El locuiește, trupește, toată plinătatea Dumnezeirii – Col 2,9) își fundamnetează această interpretare. Tot el, consideră că textul permite și o interpretare ca să facă trimitere la Biserică: „Dumnezeu a pregătit Biserica pentru Iisus Hristos și în Bisercă, Iisus Hristos are locașul său"[32], fiindcă aici sălășluiește. Cu toate că-i oferă textului o interpretare mesianică evidentă, acesta nu face nicio conexiune cu mirele, ci atenția sa este concendrată asupra uriașului (omului tare). Părintele I. Ionescu se apleacă și el asupra psalmului 18 într-o analiză cu accente exegetice, dar care urmărește mai degrabă desfășurarea grandioasă a spectacolului uimitor al creației, cu muzica și armonia sa, amintind însă că un fel de sinteză a valorii mesi-

[30] Feuer, Tehilim, 243. Cf. Freehof, Psalms, 50.

[31] Feuer et al, Psalms, 243.

[32] Timuș, Note, 224.

anice atribuite lor de ortodoxie și receptate de spațiul teologic autohton spunând că „ne este de înțeles că acest *Mire* comparat cu soarele pe cer este prefigurarea Mântuitorului, ale Cărui cuvinte se vor face vestite și auzite până la marginile lumii…”[33].

Concluzii

Precum aminteam mai devreme, am preluat aceste câteva expresii ale planului lui Dumnezeu cu lumea încercând, nu atât să surprindem cele mai relevante exprimări ale intenționalității de comuniune a Lui cu omul și umanitatea, ci să schițăm proiecția unei realități comunionale ce se desăvârșește între Dumnezeu și Om, primind revelațional o parte din amploarea sa semantică conținută în conceptul de Mire dat Persoanei divine evidențiate de iconomie: Logosul întrupat. Pentru aceasta am selectat versetele: *„În soare Și-a pus locașul Său; Și El este ca un mire ce iese din cămara sa. Bucura-se-va ca un uriaș, care aleargă drumul lui”* (Ps 18,5-6), încercând să scoatem în relief elemente de natură exegetică pentru a ne folosi apoi de paleta de receptare și interpretare ce i s-a format în cadrul Bisericii, în accepțiunea sa lărgită, pentru a schița fundamentul profetic al unei realități ce străbate Sfânta Scriptură dintru început până în ultimele ei file: intenționalitatea logosică a lui Dumnezeu de unire cu Omul.

Plecând de la evidența reiterării profetice a realității viitoare de participare a omului și umanității la viața divină existentă în ambele Testamente, anumiți Sfinți Părinți și scriitori bisericești au crezut de cuviință să descopere înțelesuri hristologice în texte ce păreau la o analiză strict literară expuneri poetice ale dorului uman de exteriorizare a trăirilor încărcând obiecte sau fenomene cu personalitate pentru a da o mai mare forță celor afirmate. Acest tip de interpretare l-am regăsit în comentariile unor teologi de sorginte apuseană ce au evitat să accentueze și posibilitatea unor nuanțe mesianice în cazul versetelor amintite. Spre deosebire de aceștia, iar acest lucru nu conține o delimitare rigidă, unii Părinți precum Sfântul Chiril

[33] Ionescu, Ortodoxia, 151.

al Ierusalimului, Sfântul Ioan Gură de Aur, Fericitul Augustin, Fugențiu de Ruspe sau Novațian au amintit, evidențiat sau dezvoltat hermeneutica mesianică a textului convinși fiind de încărcătura profetic asumată a nunții ca icoană a asumării condiției de Om a Logosului întrupat.

Acest act de unire a Logosului cu firea umană s-a săvârșit în timp în momentul acelui *Fie mie după cuvântul tău* (Lc 1,38) al Noii Eve, urmând ca desăvârșirea lui să se realizeze de-a lungul existenței pământene a lui Iisus culminând cu moartea, învierea, înălțarea Sa la cer și trimiterea Duhului Său asupra celor aleși. Dar actul în sine, odată înfăptuit în mod deplin de Dumnezeu, posedă în sine, precum faptul mântuirii obiective în prelungirea sa subiectivă, potențială în cazul fiecărui om, o disponibilitate divină chenotică de a se actualiza individual și personal cu oricare dintre noi, oamenii prezentului. Forma aceasta de manifestare iubitoare a Fiului, ce este sesizată prin prezența Duhului Său, e imperios a fi căutată, deoarece ea oferă, printre altele, o certitudine dialogică ce transcende existența comună și devine una tainic fericită împlinind un cuvânt cu accente nepământene al Mirelui, „că oricine va face voia Tatălui Meu Celui din ceruri, acela îmi este frate și soră și mamă." (Mt 12,50).

Bibliografie:

Augustine of Hippo, Expositions on the Book of Psalms, în: The Nicene and Post-Nicene Fathers 8, trad. A. C. Coxe, Oak Harbor, 1997.

Barnes, Albert, Notes on the Old Testament: Psalms, vol 1, London, 1870-1872.

Bădic, Melania, Cântarea cântărilor: o lectură hermeneutică a unui poem revelat, Deva, 2005.

Blaising, C. A. și Hardin, C. S., Psalms 1-50, în: Ancient Christian Commentary on Scripture OT 7, Downers Grove, 2008.

Boice, J. M., The Gospel of John. An expositional commentary, Grand Rapids, Baker Books, 2005.

Botterweck, Johannes și Ringgren, Helmer, Theological Dictionary of the Old Testament, vol. 5 trad. David Green, Grand Rapids, 1988.

Bratcher, R. C. și Reyburn, W. D., A translator's handbook on the book of Psalms. Helps for translators, New York, 1991.

Briggs, C. A. și Briggs, E. G., A critical and exegetical commentary on the book of Psalms, New York, 1906-1907.

Brown, Francis, Driver, S. R. și Briggs, Charles, Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic: Coded With the Numbering System from Strong's Exhaustive Concordance of the Bible, Peabody, 1996.

Feuer, Chair, Avrohom, Nosson Scherman și Zlotowitz, Meir, Tehilim. Psalms – a new translation with a commentary antropoligized from talmudic, midrashic and rabbinic sources, vol. 1, Brooklyn, 1995.

Craigie, P. C., Psalms 1-50, în: Word Biblical Commentary 19, Nashville, 2004.

Freehof, Solomon, The Book of Psalms: A commentary, Cincinnati, 1938.

Friberg, Barbara, Friberg, Timothy și Miller, Neva F., Analyrical Greek Lexicon of the Greek New Testament, Grand Rapids, 2000.

Hengstenberg, Ernst, Commentary on the Psalms, vol. 1, Bellingham, 2010.

Ionescu, Ioan, Ortodoxia în lumina mesajului Psalmului 18(19), în: Ortodoxia 4 (1989), 150-156.

Kimhi, David, The longer commentary of R. David Kimhi on the first Book of Psalms, trad. R. G. Finch, New York, 1919.

Kraus, H.-J., A Continental Commentary: Psalms 1-59, Minneapolis, 1993.

Laird, Harris, Archer, Gleason și Waltke, Bruce, Theological Wordbook of the Old Testament, vol. 1, Chicago, 1981.

Midraș Tehillim. Psalm 19, http://www.matsati.com/wp-content/uploads/2012/10/Midrash-Tehillim-Psalms-19.pdf.

Newman, B. M. și Nida, E. A., A handbook on the Gospel of John, New York, 1993.

Origen, Omilii la Cântarea Cântărilor, în: Părinți și Scriitori Bisericești 6, trad. Teodor Bodogae et al., București, 1981.

Sf. Grigorie de Nyssa, Tâlcuire amănunţită la Cântarea Cântărilor, în: Părinți și Scriitori Bisericești 29, trad. Dumitru Stăniloae și Ioan Buga, București, 1982.

Thrall, Margaret E., A critical and exegetical commentary on the Second Epistle of the Corinthians, London/New York, 2004.
Timuș, Gherasim, Note și meditațiuni asupra psalmilor, vol. 1, București, 1896.
Weiser, A., The Psalms. A Commnetary, Philadelphia, 1962.

Behind the Days: A Semitic Way of Looking at the End of Time[1]

Eugen J. Pentiuc[*]

The likeness of God can be found in time, which is eternity in disguise
Abraham Heshel, *The Sabbath*

1. Preliminaries

Mette Bundvad[2] rightly notices that due to a limited number of reflections on time found in the Hebrew Bible, there has been a tendency among biblical scholars to consider the biblical notion of time either as non-existent[3] or more simplified than our contemporary way of loo-

---

[1] I dedicate this modest study to my dearest life-friend Rev. Dr. Vasile Mihoc as a token of brotherly love and deep appreciation for his pathos for the Word of God dressed in human words' garb. Fr. Vasile's well- balanced way of doing exegesis, by bridging the patristic interpretation to modern biblical scholarship, has always been a model for me. Many, many years, Fr. Vasile in the service of our Good Lord Jesus Christ! La Mulți Ani!

[*] Holy Cross Greek Orthodox School of Theology, Brookline, MA, USA.

[2] "Defending the Concept of Time in the Hebrew Bible," *Scandinavian Journal of the Old Testament* 28/2 (2014): 278-95. Note also Mette Bundvad's recent monograph *Time in the Book of Ecclesiastes* (Oxford Theology and Religion Monographs; New York: Oxford University Press, 2015), chapter two, where she offers an overview about the concept of time in the Hebrew Bible. Bundvad's approach is primarily linguistic and anthropological.

[3] So Sacha Stern, *Time and Process in Ancient Judaism* (Littman Library of Jewish Civilization; New York: Oxford University Press, 2003). Using an anthropological-historical approach, Stern argues that time in the ancient Jewish view is a co-ordination of various processes (e.g., assigning biblical readings for specific days of the liturgical cycle) rather than an entity per se, as was the case with the Greek concept of *chronos*. Later on, in medieval Judaism, and under the influence of Greek philosophy, the notion of time becomes well-configured in biblical exegesis. However, as Bundvad ("Concept

king at time theologically, philosophically, or scientifically. However, "defending the presence of time conceptualization in the Hebrew Bible,"[4] as Bundvad advocates, might tilt the balance toward over-conceptualization. It is clear, of course, that Hebrew Bible is quite resistant to any radical conceptualization. One may speak of "views," "ideas," "thoughts," and "theologies," rather than "concepts" or even "notions," when dealing with biblical texts written, edited, and gathered in collections into what eventually became the Hebrew Bible (or Old Testament) during a long, tedious, and sometimes quite intricate process. I cannot help but agree with Walter Brueggemann[5] that any reductionist reading of the Hebrew Bible aimed at a flat conceptualization disregards both playfulness and ambiguity in the Barthesian "pleasure of the text": well-honored Jewish characteristics of the biblical corpus. For this reason, terms like "concept," "notion," "category," "conceptualization," and the like, should be used scarcely and with always great caution.

As the subtitle indicates, my contribution to this festal volume is rather a reflection on the Semitic way of looking at the "end of time." I do not claim that I will introduce the reader to *the notion* or even *various notions* of "end of time" to be found in Hebrew Bible. My focus is merely on the Semitic way (or mode) in which the biblical authors themselves imagined the "end of time." As it will be seen, this Semitic way pervading the biblical corpus is marked by fluidity, ambiguity, free-play and subtle irony at the level of theological reflection.[6]

---

of Time," 278) well remarks that the ability of the biblical writer to coordinate processes on the time axis is a strong argument against Stern's thesis and comes in support of time-awareness in the Hebrew Bible.

[4] "Concept of Time," 278.

[5] *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy* (Minneapolis: Fortress Press, 2012), 92.

[6] At the middle of the twentieth century, biblical scholars were divided with respect to the distinction between Hebrew (Semitic) and Greek thinking of time. Some scholars like Oscar Cullmann (*Christ and Time* [London: SCM Press, 1962]) emphasized on this distinction, arguing that Greeks saw time as a cyclical reality (an idea that wouldn't take full hold until Vico in the 17th century), while biblical authors understood time as a

Moreover, this Semitic way of thinking of the "end of time" is quite informed by a revelatory datum, so clearly articulated in the Hebrew Bible: The One who created the "heavens and earth" (Gen 1:1) is also the God who called Abraham (Gen 12:1) and revealed his personal name to Moses (Exod 3). Further, he is also the One who made the two monsters, Behemoth and Leviathan at the beginning (Job 40), and descends on Mt. Sinai to make an "eternal" covenant with Israel (Exod 19). This revelatory datum running as a golden thread throughout the whole Hebrew Bible can be condensed to a short clause: Elohim/Yahweh is a *personal* God and everything in the biblical corpus is viewed through the lenses of this personal relationship between God and humanity in general, or Israel in particular. *Everything* in the Hebrew Bible is relational.

Thus, time should also be looked at through this aforementioned prism as a relational reality or rather a concrete stage on which God-humanity/Israel relationship is ever unfolding. Just as important as time, the *end* of time, or any other reality might be, nothing is more significant for the Hebrew Bible than this relationship based on God's steadfast love—and our collective trust as a fitting response from the part of humanity/Israel to God's constant, unchanging and personal love.

In order to grasp the peculiar Semitic way on the "end of time," I chose four key-terms whose nuanced meanings intersect with this hard-to-define eschatological reality.[7]

Methodologically, I follow a linguistic-theological approach, with an emphasis on a canonical approach, while considering those critical-historical matters pertaining to the texts, terminology and expressions to be analyzed in this article.

---

line moving from the beginning to an end (cf. Augustine). Other scholars like James Barr (*Biblical Words for Time* [London: SCM Press, 1962]) were skeptical regarding the distinction along the language-group lines. Barr rightly noticed that cyclical-time was *not* limited exclusively to the Greek thinking—and that linear time was also attested in Greek sources.

[7] For a more a complete though not so in-depth, analysis of Hebrew terms describing time, the reader is directed to Gershon Brin, *The Concept of Time in the Bible & the Dead Sea Scrolls* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 39; Leiden: Brill, 2001).

2. Analysis

2.1. Bü -ʾaH^{a}rîT hay-yāmîm

As the title of this article shows, the key expression I'd like first to succinctly analyze is *bü -ʾaH^{a}rîT hay-yāmîm* which has been commonly rendered "at the end of the days [time]."

In the Pesach season of 1982, the late Israeli Prime Minister Menachem Begin delivered an address to the delegates of the United Nations disarmament conference.[8] It was a homily based on Isaiah's words, *W*ü *-hāyāh bü -ʾaH^{a}rîT hay-yāmîm* (Isa 2:1-4). The gist of Begin's speech was that Isaiah's prophecy, "they shall beat their swords into plowshares" (Isa 2:4), pointing to universal peace, will *not* be fulfilled "at the end of time" as most of the modern renditions of phrase *bü -ʾaH^{a}rîT hay-yāmîm* intimate, but rather in a very foreseeable future—hence the duty to hope and work towards this desiderate. *If* the universal peace heralded by Isa 2:4 will be achieved "at the end of time," rightly remarks Begin, "What consolation does Isaiah's vision bring to suffering mankind if in the last days ice and lava shall cover the earth? Where is the cure for humanity's afflictions?" And Begin shows in his homily that the phrase *bü -ʾaH^{a}rîT hay-yāmîm* has *always* been wrongly translated "in the end of days" or "in the last days": for such an idea, the Hebrew language has the phrase *bü -ʾach^{a}rôn hay-yāmîm* which is, of course, more apposite. In support of his trenchant and pertinent remark, Begin brings the Masoretic reading of Jer 29:11, *ʾaH^{a}rîT wü-tiqwāh*, where if one renders *ʾaH^{a}rîT* with "end" (as usually) the whole phrase ("end and hope") makes no sense.[9] Thus, the term *ʾaH^{a}rîT* should be rendered "future," and the whole clause thus

---

[8] The article dealing with Begin's address appeared under the signature of Yehuda Avner in the digital version of *Jerusalem Post* on April 12, 2006 (http://www.jpost.com/Israel/Into-the-bright-future), accessed 4/22/2016.

[9] Earlier, the Septuagint noticed the textual difficulty by simplifying the Heb. *lectio difficillior ʾaHarîT wü-tiqwāh* and reading *kaka tauta* "these evils": "[and not to give you] these evils" (so NETS). Note though, the Peshitta has *Hrt' sbr'* "end hope" and the Targum reads literally *swp wsybwr* "end and hope."

reading, "to give to you a future and a hope," or perhaps better "to give you a hopeful future," concludes Begin. Hence, the universal peace prophesied by Isaiah will gain concrete contour within our human history, in the future—hopefully in *our* own future—and *not* at some eschatological "at the end of time."

So let us take a closer look to *bü -'aH^{a}rîT hay-yāmîm*, especially to those prophetic texts where this phrase occurs, following the chronological sequence.

First, the word *'aH^{a}rîT,* deriving from *'aHar* "behind, afterwards" (local and temporal meanings), is an abstract noun following the same construction pattern as *rēšît* ("beginning") from *rōš* ("head"), and meaning, literally "what it comes after."[10] Since there is—at least to my knowledge—no evidence of this word in the ancient Near Eastern literature, the *only* way to grasp the full array of semantic nuances is to concentrate on its occurrences in the Hebrew Bible.

This word may also have a temporal meaning, "after, the latter period" like in Job 42:12: "God blessed the latter condition (*'et 'aH^{a}rîT*) of Job" (so NJB), i.e., the period after the testing. There is the consequential connotation, cf. Prov 29:21: "The one who pampers his servant from childhood, his end (*'aH^{a}rîT*ô) will be despiteful (*mānôn*)," where "his end" should not be taken as *the* absolute temporal end, but rather as the main and last consequence of his reckless action (namely "pampering his servant"). That is when the master will need the most of his servant's help, he will not get it.

The word *'aH^{a}rîT* can also have a logical meaning. Jer 5:31 reads: "The prophets prophesy falsely. And the priests rule accordingly, and my people like it so. But what will you do at the end of it [*lü-'aH^{a}rîTāh*]?" In this particular text, *'aH^{a}rîT* connotes an "outcome [of a matter], end result."[11] Isa 47:7 presents a similar semantic case: "You said: I will be a

---

[10] Horst Seebass, "*'aHarîT*," *TDOT* 1:207.

[11] W. L. Holladay and P. D. Hanson, *Jeremiah 1: A Commentary on the Book of Jeremiah Chapter 1-25* (Hermeneia; Philadelphia: Fortress Press, 1986), 201. The feminine suffix on the noun *'aHarîT*āh, here rendered by the neuter "it," is puzzling. It most likely refers to the land (Jer 5:30) that is a feminine noun.

mistress forever! You did not take these things to heart, nor remember the outcome of it [*'aHªrîTāh*]," where this word means "outcome."[12]

Yet another meaning for this word is "future" as in Jer 29:11: "For I know the plans I have for you, says the Lord, plans for peace, not for disaster, to give you a future [*'aHªrîT*] and a hope [*tiqwāh*]" (Ps 37:37). In Dan 11:4, this noun designates "posterity": "But after his appearance, his kingdom will be broken up, and scattered to the four winds of heaven, but not for any of his posterity…" (cf. Ps 109:13; Sir 16:3[13]). The meaning "remnant" is attested in Amos 4:2: "…Behold, days are coming upon you when you will be carried off in baskets, and your remnant [*'aHªrîTken*] with fishhooks" (cf. Amos 9:1; Ezek 23:25).

The word *'aHªrîT* can mean "end" (locative and temporal), but a relative end, not *the* absolute End, even when this "end" refers to the life's-end, death, as in Num 23:10: "Let me die the death of the righteous, and let my end [*'aHªrîTî*] be like his". Thus "end" can designate, in a much more fertile sense, a number of moments preceding one's death. The same relative character of the "end" is found in Dan 8:23: "And at the end [ûbü-*'aHªrîT*] of their reign, when the measure of their sins is full, a king will arise, impudent and versed in intrigue": so life continues *after* the end of the precedent reign and a new king arises. Hence "the end" (or "this end") is the end of only of a period and not *the very* end! The locative meaning is attested in Ps 139:9: "If I take the wings of the dawn, if I dwell beyond [*bü -'aHªrîT*] the sea," namely, in the west, not at the end of the world.

With respect to *bü -'aHªrîT hay-yāmîm*, this phrase denotes mostly a *future* time, a period which comes after another period–literally, "what follows after the days, behind the days". The Hebrew phrase is indeed quite similar in construction and meaning to the Akkadian phrase *ina ahrat ūmī …* "any time in the future…."[14] The obligatory passage in Num 24:14: "I will let you know what this people will do to your people after [these] days [*bü -'aHªrîT hay-yāmîm*]," namely, "in the near future from

[12] The Old Greek uses the neuter plural *ta eschata* "the latter (last) things."

[13] Sir 16:3 reads: "…better to die childless than to have impious children." The Greek word *tekna* "children" stands for a Heb. *Vorlage* with *'aHarîT* "posterity."

[14] *CAD* 1:194.

the point of view of the speaker."[15] A similar non-eschatological meaning may be detected in Gen 49:1 ("And Jacob called his sons and said: 'Come together that I may tell you what is to befall you in the future time'") and also Jer 23:20; 48:47; 49:39.

The common rendition and understanding of the phrase "at the end of days" relies on the Old Greek translation of the Hebrew phrase *bü -'aH^{a}rîT hay-yāmîm* as *ep' eschatou tôn hêmerôn*. In the Qumran texts, the phrase is used to designate the Messianic age (1QSa 1:1; 4QpIs^{a} 7.3.22; CD 6:11; 4QFlor 1:2, 12).[16]

However I dissent from Horst Seebass's[17] interpretation of six passages where this phrase is, in his misguided view eschatological, meaning "the end time."[18] I may add that Seebass ranks these texts from a "non-technical" to a "technical" occurrence of this phrase, as follows: Isa 2:2 (= Mic 4:1); Hos 3:5; Ezek 38:16; Dan 2:28; 10:14. The situation described in the first listed text, Is 2:2 (= Mi 4:1): "After the days [*bü -'aH^{a}rîT hay-yāmîm*], the mountain of the house of the Lord shall be the highest of the mountains…" is the preamble of a universal and lasting peace characterized by the absence of any weapon. As Begin, quoted at the beginning of this section, pointed out *'aH^{a}rîT* in this verse does *not* mean "end of time" but rather a future time, following other periods of time, and ushering in an *ideal* time of peace and harmony among world's nations. So, *'aH^{a}rîT* in this case is a beginning and not an end! Then Seebass labels Hos 3:5 and Ezek 38:16 as transitional to the technical meaning "end of time." Nevertheless, at a closer reading of Ho 3:5, along with its ancient Jewish and Christian interpreters, *bü -'aH^{a}rîT hay-yāmîm* designates a *future*

---

[15] Jacob Milgrom, *Numbers* (The JPS Torah Commentary; Philadelphia: Jewish Publication Society, 1990), 206.

[16] John J. Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress Press, 1993), 161.

[17] "*'AHarîT*," *TDOT* 1:211.

[18] In the past, Jan van der Ploeg ("Eschatology in the Old Testament," *OtSt* 17 [1972]: 90–91) and Jean Carmignac ("La Notion d'eschatologie dans la Bible et à Qumrân," *RevQ* 7 [1969]: 17–31) expressed their serious doubts on the eschatological character of this phrase.

time. too. So, Targum of Hosea reads: "Afterward the Israelites will return and seek *the worship of* the Lord their God, and *will obey the anointed One son of* David their king. *And they shall long after the worship of* the Lord and great *will be* his goodness *that will come to them* in the end of days."[19] In the targumic interpretation, the phrase "end of the days" refers to the Messianic age that is part of the historical framework, and not cut off from or outside of it. Similarly, the Talmud explains that David [i.e., the Davidic Messiah] will come when Jerusalem and the Temple will be rebuilt, following the sequence of events recorded in Hos 3:5 (*b. Meg.* 2:18a).[20] But note the Midrashic interpretation where the same phrase designates the "world / age to come" [*hā-ʿôlām hab-bā'*]: "So in the age to come Israel will be afraid: 'And they shall come in fear to the Lord and to his goodness'" (*Gen. Rab.* 48:6 E).[21] In the Christian interpretative canon, Theophylact of Bulgaria[22] suggests that *this* time, marked by Israel's conversion, will occur when the "complete number [*plêrôma*] of Gentiles" forming Christ's Church will be reached.

However we find a quite different view in Theodoret of Cyrus[23] who sees in this phrase only a mere reference to the period following Israel's "seventy-year [Babylonian] captivity." As one can see from both biblical context and ancient interpreters, the phrase does *not* imply any sort of discontinuity between historical time and ideal (Messianic) period, but rather a qualitative difference between two periods of time. As for Ezek 38:16, the phrase *bü -'aH^{a}rîT hay-yāmîm* points to a *climactic* time—perhaps a Chardinian "Omega-Point" when Gog's invasion will lead all the nations to recognize Yahweh as the one supreme God. But there is no clear indication based on context alone that this climactic point is "*the*

---

[19] Kevin J. Catchcart and Robert Gordon, eds., *The Targum of the Minor Prophets* (The Aramaic Bible 14; Wilmington: Michael Glazier, 1989), 35-36.

[20] Cf. Maurice Simon et al., eds., *Soncino Babylonian Talmud Megillah and Shekalim* (Talmudic Books Pub., 2012).

[21] Cf. H. Freedman and Maurice Simon, *Genesis Rabbah* (Midrash Rabbah 1; Soncino Pres Ltd., 1983).

[22] *Commentary on Hosea,* PG 126:629A-B.

[23] *Commentary on Hosea,* PG 81:1569C.

end of time." Horst Seebass[24] argues that in Dan 2:28 (cf. 10:14), the phrase *bü -ʾaHªrîT hay-yāmîm* has a technical connotation pointing to *the* end of time, and not to a future time in general. However, as John J. Collins rightly noticed, "the reference is to a definitive change in the future, but not to an end of history." [25]

2.2. Rēʾšît

If the Hebrew Bible speaks of a future period coming after an antecedent period and yet another period (and so on, one might say *in saecula saeculorum*!) as the phrase *bü -ʾaHªrîT hay-yāmîm* intimates, then logically the same Hebrew Bible *should* say—and in fact it *does* indeed say—something about a *beginning* of time, too. One cannot have a sequential "future time" without a preceding period, and pressed backwards without a "beginning" of time, generating all these successive periods of time. So T.S. Eliot in his first of the *Four Quartets*, "Burnt Norton" muses: "Time past and time future / Allow but a little consciousness." (Part II, Lines, 83-84) and perhaps even more germane, "Time before and time after" (Part III, Line 107).[26]

The abstract word *rēʾšît,* that is, "beginning, best, first-fruits" derives from *rōš* "head." All the meanings and nuances of this word are derivatives of the basic meaning "head, extremity."[27] The Old Greek uses a variety of terms to render the Hebrew *rēʾšît*, but the most frequent terms are *archê* "beginning" and *aparchê* "first-fruits." Unlike *tüHillāh,* another term for "beginning," which is used in contrast with subsequent situations, *rēʾšît*

---

[24] "*ʾAHarîT*;", *TDOT* 1:211.

[25] *Daniel*, 161.

[26] All citations of Eliot's poetry in this article are from T. S. Eliot, *Four Quartets* (New York: Harcourt Brace, 1943). I am indebted to Kevin Di Camillo for his suggestion that T.S. Eliot's final poetical work, *The Four Quartets*, draws on these issues of end-time and timelessness.

[27] "'Beginning' is the temporal extreme, 'best' the qualitative extreme; 'firstfruits' combines both notions, since they are the earliest and/or the best part of the harvest," cf. Susan Rattray and Jacob Milgrom, "*rēʾ*šît," *TDOT* 13:269.

stands in *opposition* to *ʾaHᵃrîT* designating a *future* time—namely "what follows after."[28]

Usually, *rēʾšît* appears in a construct state, with a noun or pronoun, connoting the beginning of something. Gen 1:1, is, appropriately enough, the first occurrence of this abstract noun, and presents a special case (i.e., *rēʾšît* followed by a finite verb), in need of some grammatical analysis as well as insight into the history of interpretation. As we all know by rote the most famous beginning of any book: Gen 1:1: "In the beginning, when God created the heavens and the earth" (*bü -rēʾ*šît *bārāʾ ʾlōhîm* ʾēt haš-šāmayim wü-ʾēt hā-ʾārec).

As a first remark, *rēʾ*šît in the adverbial phrase *bü -rēʾ*šît has no article, hence a literal rendition would be more apposite "in *a* beginning." A second observation: in a verbal close, the statistically dominant word order is: verb-subject-adverb-object. However there are, of course, exceptions to this rule—but an attempt to at least describe these exceptions should be made.[29]

The word order in the verbal clause of Gen 1:1 is: adverbial phrase-verb-subject-object. The adverbial phrase *bü -rēʾ*šît "in *a* beginning" of the verbal clause *could* be taken as a case of topicalization, where the emphasis falls on the first element. If this was the inspired author's intent, then a more fitting rendition is well warranted: "*It was* in *a* beginning that (when) God created the heavens and the earth." Here the emphasis falls on "*a* beginning" (of time), or more precisely on the *connection* between "*a* beginning" and God's creative activity ("he created"). In support of this latter connection lies the intention of the author / editor to use the same consonantal sequence *b-r-ʾ* in the adverbial phrase (*bü -rēʾšît* "in a beginning") as in the finite verb (*bārāʾ* "he created").[30]

Thus construed, the word *rēʾšît* "*a* beginning" might refer to *a* beginning of time, or more precisely of a time/space (i.e., "the heavens and the

---

[28] This use of *rēʾ*šît in opposition with *ʾaHarîT* is obvious in texts like Deut 11:12, "from the beginning (*mē- rēʾ*šît) of the year and to the end (*wü-`ad ʾaHarîT*) of the year." On *ʾaHarîT,* see discussion above, under 2.1 *ʾAHarîT.*

[29] Joüon, § 155k.

[30] Gordon J. Wenham, *Genesis 1-15* (Word Biblical Commentary; Dallas: Word, 2002), 1:11.

earth") compound, which, significantly, coincides with the beginning of God's creative work. In this case, Gen 1:1 functions as a *title* or, perhaps better to call it a summary or abstract (though it is quite concrete) of what immediately follows: a seven-day unfolding of God's creative work which culminates in the sanctification of the Sabbath as the first-fruit of time created— concomitant with the *space* by an almighty, king-like, and fully serene deity. While writing this it is almost impossible, for me, at least to think, or see in my mind's eye the Sistine Chapel's ceiling, which despite its overuse in non-applicable books, papers, and popular media, still provides a not-theological lay-out of the space/time continuum of the beginning of Genesis.

This interpretation based on the reading of Gen 1:1 as independent verbal clause ("In *a* / the beginning, God created…") is shared by the majority of biblical commentaors (e.g., Driver, Gunkel, Procksch, Zimmerli, von Rad, Eichrodt, Cassuto, Westermann, etc.).[31]

Nevertheless, Gen 1:1 has been also read as a temporal clause ("In the beginning when God created the heavens and the earth…") with v. 2 as parenthetical clause describing the state of the matter ("now the earth was formless…") when God first created the light (v. 3: the main clause). Grammatically, *bü-rēšît* is in construct with the finite verb *bārā'*. A similar construction is found in Hos 1:2, *tüHillat dibbēr-YHWH bühôšē`[a]*… "When God spoke first through Hosea…."[32] (cf. Lev 14:46; Isa 20:1). This interpretation was first propounded by Rashi, with modern followers such as Bauer, Herrmann, Humbert, Loretz, Skinner, Speiser, and RSV. In support of such a reading may be adduced the Babylonian epic of creation where the first two opening words, *Enuma elish* "When above…," function as a title or portent of what follows. A slightly different interpretation considers v. 1 a temporal clause with v. 2 as the main clause: "In the beginning when God created…, the earth was formless…".

---

[31] Nahum M. Sarna, *Genesis* (The JPS Torah Commentary; Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989), 2.

[32] F. I. Andersen and D. N. Freedman, *Hosea* (AB 24; Garden City: Doubleday, 1980), 153.

Ibn Ezra was the first proponent of this reading, followed by just a few commentators (e.g., Gross).[33]

One may notice at the end of these remarks—not that it's hard to miss, exactly—that the vagueness of *bü-rē'šît* "in *a* beginning"[34] with respect to the incipient moment of God's creation matches quite well the relative meaning of *bü -'aH^{a}rîT hay-yāmîm* "behind the days."

2.3. Qēc

The word *qēc* derives from the Common Semitic root *Qcc* "to cut off, cut to pieces."[35] *Q*ēc occurs sixty-seven times in the Hebrew Bible, out of which fifteen times in Dan 8-12 and nine times in Ezekiel. From a comparative Semitic standpoint, the Ugaritic *qc* may designate the corner of a garment (*KTU* 1.16, III, 3) or the edge of the earth (*KTU* 1.3, I, 8); the Syriac *qeccā* means "end, death, fate." The Old Greek usually renders *qēc* with *peras* "limit, end, boundary" and *sunteleia* with "consummation, accomplishment." The Vulgate is, at times, contextual in translating the Hebrew word *qēc* with the phrase *post multos dies* "after many days" (Gen 4:3).

The word *qēc* appears in a few eschatological contexts with the meaning "end." However, the basic meaning of *qēc,* based on etymology (from root *Qcc* "to cut off") is not so much "end" as it is "division." The choice between "division" and "end" is at times difficult to make, the context being the only criterion of judgment. For instance: the context of Dan 12:13 ("But you go your way to the end,[36] you shall rest and arise [*ta`^{a}mōd*][37] to your destiny at the end of the days") is about bodily resurrection, at least

---

[33] Wenham, *Genesis*, 1:11-12.

[34] Barr, *Biblical Words*, 145 explains the ambiguity surrounding "*a* beginning" thus: "It would perhaps be possible in theory to maintain that before the creation of the world there was not something other than time, but time of another kind."

[35] See Shemaryahu Talmon, "*qēc*," *TDOT* 13:79-86.

[36] According to Collins, *Daniel*, 394, the Masoretic Text's first occurrence of *laq- qēc* "to the end" is a dittography due to the second occurrence of *laq- qēc* in the same v. 13.

[37] The root *`MD* "to stand up" is the equivalent *QWM* "to arise"; cf. H. Ringgren, "*`md*," *TDOT* 11:180.

in a general sense (see below). In this context the phrase *qēc hay-yāmîn* connotes the idea of "division" between the *current* time and a *future* time when bodily resurrection will occur. The word *haq-qēc*—"the end"—in Ezek 7:2-6 designates a future period characterized by divine punishment brought over the people. Amos 8:2 offers a pun between *qāyic* "summer" and *qēc* "end" with the latter word designating a future time punctuated by God's judging his people.

Let us now move to two important occurrences of the word *qēc*, both from Daniel: 11:40 and 12:4.

One of the most significant theological ideas found in the Hebrew Bible is the universal bodily resurrection at the end of time. Dan 12:2 (dated back, as the whole book of Daniel, to the second century BC) is the first clear statement on the bodily resurrection in the entire Hebrew Bible.[38] The text speaks of the *final* general resurrection in terms of "awakening those sleeping in the dusty earth": some "for everlasting life" (*lü-Hayyēy ʿôlām*), others for "reproach and everlasting disgrace" (*lü-Hᵃrāpôt lü-dirʾôn ʿôlām*). Worth noting: this credo on bodily resurrection is sandwiched between two occurrences of the phrase ʾēt *qēc* "the time of an end" or "time's end"[39] (in Dan 11:40: constructed with *bü-* "in", and in 12:4: preceded by *ʿad* "until"). The lack of the definite article on

---

[38] Hos 6:2 and Ezek 37 may be adduced as two metaphorical precursors to Dan 12:1-3. Collins, *Daniel*, 394, notices that Dan 12:2 is "the only generally accepted reference to resurrection in the Hebrew Bible" and "no biblical text before Daniel had spoken, even metaphorically, of a double resurrection of the righteous and the wicked and a judgment of the dead"; cf. Jon D. Levenson, *Resurrection and the Restoration of Israel: The Ultimate Victory of God of Life* (New Haven & London: Yale University Press, 2006), 201. See also Leonard J. Greenspoon, "The Origin of the Idea of Resurrection," in *Traditions in Transformation*, ed. Baruch Halpern and Jon D. Levenson (Winona Lake: Eisenbrauns, 1981), 247–321. As Collins, *Daniel*, 394-395, argues that even though Antioch IV Epiphanes's (167-164 BC) persecution was the catalyst for the shaping of the belief in bodily resurrection (cf. 2 Macc 7), this belief is actually older than the second century BC, being attested for the first time in the Jewish writing *1 Enoch* whose earliest parts are indeed older than Dan 12.

[39] Cf. Joüon, § 139.a.1. The construct phrase ʿēt *qēc* can be taken as a genitive of quality (Joüon, § 139.f.1), and rendered "a final time."

the *nomen rectum* (*qēc*) makes this phrase point to "*an* end" (not "*the*" end!). I might add, without sounding overly-determined, that *qēc* "*an* end" in Dan 11:40; 12:4 parallels *rēʾšît* "*a* beginning" in Gen 1:1:[40] a relative "beginning" matches quite well with a relative "end."[41]

In Dan 11:40 and 12:4, *qēc* "*an* end" does *not* indicate an absolute discontinuity but rather a climax heralding a new "definitive change"—one might say "ontological change"— in man's historical journey. As John J. Collins[42] describes it, this is the time of "the decisive heavenly intervention"— and *not* the end of time as an absolute caesura.

2.4. ʿÔlām

Prior to dealing with *ʿôlām,* which is commonly rendered "eternity," I would like to pause briefly on the "sanctification" of the Sabbath day, as part of the primordial time yet with theological implications for a better understanding of "eternity" as an open-ended reality.

At the end of the seven-day creation scenario, the Priestly author (Gen 2:1-3) mentions how God, the One who created the heavens and the earth, ceased his work. Thus, the seventh day, the Sabbath day, signifies above all *the* end of God's creative work. The basic meaning of the verb šābat is "to cease, come to an end"[43]. However the specialized meaning "to celebrate," namely to *observe* the seventh day (Exod 34:21) was transferred to the derivative noun šabbāt. If the Semitic root ŠBT in Hebrew and Punic means to "to cease," in Aramaic, Syriac, and Arabic (*sabata*), the same root connotes "to rest, keep the Sabbath."[44]

---

[40] See discussion above, under 2.2 *Rēʾšît*.

[41] Levenson, *Resurrection*, 6, emphasizes on this parallel but from a theological point of view: "So conceived, resurrection recapitulates but also transcends the creation of humanity. The miracle of the end-time restores the miracle of the beginning."

[42] *Daniel*, 390.

[43] The Old Greek usually renders the Hebrew verb šābat with *pauō* "to cause to cease"; the same basic meaning, "to put an end to," is attested in the texts produced at Qumran (1QS 10:24; 1QH 1:36; CD 11:23; 4QpPs37 4:14), cf. Ernest Haag, "šābat," *TDOT* 14:386.

[44] Haag, 14:382.

The noun *šabbāt* derives from the verb šābat with the specialized meaning "to celebrate," by gemination of the second radical, and a *–t* feminine ending (<šbbtt), having a somewhat abstract meaning "holiday" or "day of celebration."[45]

According to the Priestly Source (P), the Sabbath (Gen 2:2-3) is a sign of Israel's sanctification by Yahweh (cf. Exod 31:13-17). Interestingly enough, in P, out of everything God created "in *a* beginning," *nothing* was "sanctified"— except the seventh day when the Creator stopped working! Not even the humanity that was created in the "image" of God was "sanctified"! Nevertheless, later on, at Mount Sinai, God will certainly sanctify Israel (Exod 19:6).

As for the meaning of "sanctification" of time, one may want resort to etymology. The Hebrew verb *QDŠ* "to cut off" means in Pi ʿel "to sanctify, to declare someone/something holy."[46] Thus, by sanctifying the time, or more precisely, a part or a sample of time, God the Creator "extricated" something out of the primordial time/space compound and set it aside or next to him. The Sabbath is a reminder of Yahweh's sanctifying the time. So Eliot again, "Redeem the time!" ("Ash Wedneday," Part IV, Lines 21-22). This sacred time is the beginning, the center, and the open-end of what Hebrew Bible calls *ʿôlām* "eternity"—a qualitatively higher time, a time "behind the days" yet to be revealed time *behind* the current time.

The logical correlation between Sabbath and "eternity" lies in the very act of "sanctification" of the seventh day—setting aside a day, a portion of the primordial, laden with creativity time, to be turned into "eternity." The "age to come" in Jewish (*hā-ʿôlām hab-bā'*) and Christian interpretations was associated with the Sabbath Day. In *Mekilta Shabbeta* 1, 103b and *Mekilta RS*, 160, the Sabbath day is introduced as a foretaste of the life in the world to come.[47] Similarly, in Byzantine Orthodox liturgy of the Holy Week, the Sabbath day when Jesus was laid to rest in Joseph's tomb

---

[45] Haag, 14:388.

[46] W. Kornfeld and H. Ringgren, "*qdš*," *TDOT* 12:528.

[47] Louis Ginzberg, *Legends of the Jews. Volume One: Bible Times and Characters, From the Creation to Moses in the Wilderness* (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2003), 99, n. 140.

is called "The Sabbath of Sabbaths"[48]—a poetical superlative for eternal bliss in the Kingdom of God.[49]

The etymology of the key-term *`ôlām* "eternity", which occurs about 440 times in the Hebrew Bible plus another twenty times in the Aramaic parts of the Old Testament— is still debated. Most scholars derive this term from the root *`LM* I "to hide, to conceal"– the form *`ôlām* being understood as an adverb ending in *–ām*.[50]

The idea conveyed by the Hebrew word *`ôlām* could be described as a type of *distant* future, an open-ended time following after several "future periods" marked by the phrase *bü -'aH$^{a}$rîT hay-yāmîm:* "behind the days." The common meaning accepted by many scholars is that of "furthest, remotest time." The use of *`ôlām* in the plural (absolute state only in Isa 45:17) construct state (Ps 77:6[5]; 145:13; Isa 26:4; 45:17; 51:9; Dan 9:24) shows that "period of time" (in plural, "periods of time, ages" [with *lü- `ôlām* "to ages," Ps 77:8[7]) *can* be another meaning of this word, especially starting with Daniel and fully attested to in early Judaism. In the Old Testament, the plural appears only in Eccl 1:10.[51] In the singular,

---

[48] The phrase šabbat šabbātôn "Sabbath of Sabbaths" appears in the Hebrew Bible with respect to the most solemn feast day in the Jewish calendar, *Yom Kippur* (cf. Lev 16:31; 23:22).

[49] As one can notice, in the following hymn, the liturgist advances an innovative typology. On the one side, God the Creator who rested from all of his creative works by blessing the Sabbath (Gen 2:2) to be a boundary between the six days of creation and the time of human history, and on the other side, the Incarnate Son of God, who rested in the tomb and blessed this renewed Sabbath in his very own flesh so that it may become a gateway to eternity: "The great Moses mystically foreshadowed this day. God blessed the seventh day when he said: This is the blessed Sabbath. This is the day of rest on which the Only-Begotten Son of God rested from his works. He kept the Sabbath in the flesh, through the dispensation of death. But on this day, he returned again though the resurrection. He has granted us eternal life, for he alone is good, the lover of mankind" (*Great and Holy Saturday, Matins, Praise: Fourth Stikhera*); see John Meyendorff, "The Synthesis of Faith and Ethics: The Time of Holy Saturday," *Orthodox Synthesis: The Unity of Theological Thought*, ed. Joseph J. Allen (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1981), 60.

[50] H. D. Preuss, "`ôlām," *TDOT* 10:531.

[51] Some consider `ōlāmîm a "plural of eminence," hence the verb in singular (*hāyāh*), which is the regular case with such plurals, cf. G. A. Barton, *A Critical and*

`ôlām* appears in various constructions or as an adverbial accusative.[52] For instance, *`ôlām may be found in combination with words such as "love" (Jer 31:3), "joy" (Is 35:10), "portion" (Exod 28:29), and even "sign" (Isa 55:13), aiming at intensifying the meaning, e.g., *bürît `ôlām* "unending covenant" (2 Sam 23:5). The intensification becomes even more fecund when this word is in construction with other terms of time, e.g., *Hayyê `ôlām* "everlasting life" (Dan 12:2).

With respect to past events, *`ôlām* can designate for future, the remotest time, a "distant past" (Gen 6:4), or an "earlier" period (Jos 24:2). Hence, mē-*`ôlām* means "from time immemorial" (Jer 2:20; 31:3; Ezek 35:5), and "from of old" (Jb 22:15). However, Prov 8:22-23 is a unique case. In v. 22, the personified Wisdom (*Hokmāh*) declares rather emphatically that she was "acquired" (*QNH*) by God as "beginning of his way" (*rēʾšît darkô*). As aside, Eliot's *Four Quartets* again: "not only in the middle of the way, but all the way ("East Coker," Lines 90-91). In v. 23, the same Wisdom states: "From eternity (*mē-`ôlām*), was I appointed (*nissaktî*)[53]; from a beginning (*mē-rōʾš*); from the earliest times (*miq-qadmê*) of the earth." The *time* when Wisdom was "appointed" coincides with "*a* beginning" (*rōʾš*, cf. (*rēʾšît* of Gen 1:1), and the "earliest times" (*qadmê*) prior to the creation of earth (i.e., the interval between Gen 1:1 and 1:2). Thus, in Prov 8:23, *`ôlām* denotes the earliest times, immediately after "*a* beginning."

The Book of Daniel contains a number of texts (2:44; 7:14, 18; 12:2f) where the "age of the world" will end. This is the first time in the Hebrew Bible where the *present* time is depicted as clearly at a juncture with the *future* time, the latter being characterized by "perpetuity" or "endlessness."

---

*Exegetical Commentary on the Book of Ecclesiaste*s (New York: Scribner, 1908), 76. Note though that a few Hebrew manuscripts have a plural verb *hyw* (similarly Old Greek, Vulgate, and Targum). C. L. Sew, *Ecclesiastes* (AB; New Haven & London: Yale University Press, 2008), 110, argues that `ōlāmîm is treated sometimes in Late Biblical Hebrew as singular (e.g., Isa 26:4; 45:17; Dan 9:24).

[52] E. Jenni, "Das Wort *ʿōlam* im Alten Testament," *ZAW* 65 (1953): 22.

[53] One of the basic meanings of root *NSK* is "to pour out a libation"; see C. Dohmen, "*nsk,*" *TDOT* 9:456. The coming into being of Wisdom is depicted as God's pouring a libation or self-offering (*kenosis*) before bringing any creature into being.

Beginning with the first century A.D., Late Hebrew and Aramaic began to use *`LM* for "world" or "aeon" or to stretch it even further "epoch" besides the long-enduring meanings of "remotest time" or "future period."[54]

The Old Greek renders the Hebrew word *`ôlām* mostly with *aiôn:* "prolonged time, eternity" or *aiônios* "eternal, forever," and less frequently with *archê* "beginning" or *aei* "forever."[55]

According to Johannes Pedersen, *`ôlām* "eternity" is a "concentrated time into which all generations are fused." [56] This view differs from Ernest Jenni's[57] well-accepted explanation of *`ôlām* as "the remotest time." Separately, James Barr[58] argues that *`ôlām* did not have the sense of "period" or "age" in classical Hebrew. Thus, according to Barr, Joel 2:2 should be rendered "there has been nothing like it since the remotest time, ever," and the recurrent *lü-`ôlām* should be translated "to the furthest time, for ever." While accepting Jenni's explanation, Barr argues that, at times, *`ôlām* conveys the idea of "perpetuity," as in the phrase *`ēbed `ôlām* (Deut 15:17) "a slave in perpetuity" or "a perpetual slave" makes more sense than "a slave until the remotest time." I agree with Barr that the meanings of this word run between "remotest time" and "perpetuity."

However, one need underscore that "perpetuity" is neither "unlimited totality of time," nor "timelessness"; hence "perpetuity" should not be understood in a philosophical absolute sense as eternity or infinite time (defined paradoxically by a *stricto sensu* "limitlessness"). Indeed, "in perpetuity" is a term perhaps best left in the province of juridical parlance, where it has been at home since the 17th century in English language and law. I believe that *`ôlām* in sense of "eternity" should be envisioned as a rather long, open-ended *period of time*—and not as an abstract philosophical concept. As James Barr points out, the Hebrew

---

[54] H. D. Preuss, "`ôlām," *TDOT* 10:533.

[55] H. Sasse, "*aiôn*," *TDNT* 1:198.

[56] *Israel, Its Life and Culture* (South Florida Studies in the History of Judaism 28; Atlanta: Scholars Press, 1991), 1:491.

[57] "Das Wort *ʿōlam*," 246.

[58] *Biblical Words*, 73.

ʿôlām "does not imply an absolute denial of limit, as is the case with *apeiros* and *infinitus*."[59]

3. Concluding Remarks

The Hebrew Bible speaks of "definitive changes" to re-occur *bü -ʾaHªrîT hay-yāmîm* "behind the days" (i.e., in a future time following other periods of time), but there is no clear evidence about a dramatic "caesura" or a punctual "end of time" let alone a "finale". Nor is there evidence about an "atemporal," "above the time," "ageless" or "without end" eternity. Rather, there are hints at a long-lasting time, marked in the future by "definitive changes," which will make the current time turn, qualitatively, into what the Hebrew Bible envisions as *ʿôlām* "eternity": an open-ended and remotely projected time. The ambiguity and the open-endedness with which the terms *rēʾšît* and *ʾaHªrîT* are wrapped in are tenets of the Semitic way of viewing time in its rapid and unstoppable unfolding. The eschatological age in Hebrew Bible (as well as in the early Jewish interpretation) reflected for instance in the *Amidah* (e.g., a general resurrection, the return of the exiles to the Land of Israel, the reconstruction of Jerusalem as God's dwelling, the coming of the Messianic king) seems to be at the same time continuous and, oddly, discontinuous with "regular" time.[60]

Above all, there is "*a* beginning" of time *and* space—the *tōhû wā-bōhû*-compound in Gen 1:2, followed by the unique act of "blessing and sanctification" done by the Creator of the seventh day (Gen 2:3) as the first-fruits of a remotely postponed "eternity"—a qualitatively *different* time than the aged historical time (So Eliot: "time not our time…/ Older than the time of chronometers" ("The Dry Salvages," Part I, Lines 29, 31), different not so much in *content* but rather in man's perception of time as "sanctified" (= set aside) by God for a more lasting—and appropriate—stage for God-man relationship.

---

[59] *Biblical Words*, 93.

[60] See Levenson, *Resurrection*, 7.

The God of the Hebrew Bible is at the same time the one who "created the heavens and the earth" (Gen 1:1) *and* also revealed his personal name "for eternity (*lü-`ôlām*), as my [his] appellation (*zikrî*) from generation to generation" (Exod 3:15)—as a preamble, and a necessary condition for his personal relationship with all humanity, created in his "image" (Gen 1:27). And, in principle, all this was sanctified at the base of Mt. Sinai through Israel—free-willingly chosen as *the* "treasured possession (*sügullāh*) among all the peoples" (Exod 19:5) and conditionally called to become "a holy nation" (*gôy qādôš*) among all the nations (Exod 19:6).

Nevertheless, at an even closer reading of the biblical corpus, one may notice that the testimonial of Yahweh as a personal God who guides humanity in general and then Israel in particular on his intricate paths supersedes the references to Elohim as God who creates the "heavens and earth." The God of the Hebrew Bible is, above all, the God of history, the God of Abraham, whose acts of paternal, long-suffering and unconditional love (*Hesed*), are worked through ever-unfolding time. Hence, the Hebrew Bible is the God-inspired human record of God's relationship with his humanity, or the latter's journey, through time, along with the God of history.

Since the *personal* relationship between God and humanity plays such a central and existential role in the theology of the entire Old Testament, other themes and ideas fade away a bit in importance, moving to a sort of backdrop of the biblical "history of salvation." Thus, the relative scarcity of reflections on time as a framework of God's creative work and journeying with his fashioned-out-of-dust "image" may ultimately surprise no one. And thus the Hebrew Bible's emphasis will *always* fall on God-man personal relationship.

For this reason, the Hebrew Bible's view on *any* aspect of life is ineluctably relational. For instance, the biblical writers do not deal with time as some type of ontological entity, but rather as a *concrete* reality "related" to God and man. This relational character re-creates time not into an object of reflection *per se*, but rather as a relative but concomitant and concrete framework for an encounter—*the* exceptionally unique encounter—between God and man.

Hans Conrad von Orelli rightly observes in his classical work on biblical time: "Time is not an object, but is like space a mere form of existence, yet lies even further away from sense perception than the latter."[61] If time can become somehow perceptible this is due to its connection with movement. So Aristotle (*Phys.*, 220 a): "For time is this number of motion in respect to 'before' and 'after' (*ho chromos arithmos esti kata to proteron kai husteron*)." And Eliot: "You shall not think 'the past is finished' / Or 'the future is before us'" (from "The Dry Salvages", Part III, Lines 44-45).

Interestingly enough, God of the Old Testament is often associated or described in relation with time as an ever-moving reality. In his prophetic, nocturnal vision Daniel sees someone as a "human being [*bar ʾnoš*] riding on the clouds of the sky and approaching the *ʿattîq yômayyā*". This last phrase is commonly rendered as "Ancient of Days." I argue[62] for a different translation of *ʿattîq*. The word *ʿattîq* derives from a root *ʿTQ* "to move away, pass by, advance" well attested in Semitic (Heb., Ug., Akk., Syr.). Grammatically, *ʿattîq* could be considered active in meaning, "the one who goes ahead."[63] Thus, God is described in this second-century writing as the one in "race" with (or perhaps "against") time, yet time will never be able to reach him—God will always be ahead of time, outrunning time.

Therefore, I posit a revised translation of the phrase *ʿattîq yômayyā*', "the one who goes beyond the days (time)," namely, "The Everlasting One." God is *always* ahead of and beyond time. With such a deity outrunning time, the beginning is just *a* beginning, and the "end of time" is just *a* time *behind* time.

---

[61] *Die hebräischen Synonyma der Zeit und Ewigkeit genetisch und sprachvergleichend dargestellet* (Leipzig, 1871), 8.

[62] *Jesus the Messiah in the Hebrew Bible* (New York: Paulist Press, 2005), 55-56.

[63] The word *ʿattîq* is commonly interpreted as passive in meaning, "advanced in days," hence "ancient or antiquated in days." However, as Joshua Fox, *Semitic Nouns Patterns* (HSS 59; Winona Lake: Eisenbrauns, 2003), 268-69, shows, the *qattīl* > *qattîl* pattern in Hebrew (with II-r roots, *qattîl* becomes *qātîl*) includes a number of actant nouns. For instance, *pārîc* "violent, burglar" is one who breaks through (active meaning), not one who is broken (passive), from the verb *pārac* "to break through."

Literature:

Andersen F. I. and D. N. Freedman, *Hosea,* AB 24; Garden City: Doubleday, 1980.

Barr, James, *Biblical Words for Time*, London: SCM Press, 1962.

Barton, G. A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ecclesiaste*s, New York: Scribner, 1908.

Brin, Gershon, *The Concept of Time in the Bible & the Dead Sea Scrolls*, Studies on the Texts of the Desert of Judah 39; Leiden: Brill, 2001.

Brueggemann, Walter, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis: Fortress Press, 2012.

Bundvad, Mette, "Defending the Concept of Time in the Hebrew Bible," *Scandinavian Journal of the Old Testament* 28/2 (2014): 278-95.

Bundvad, Mette, *Time in the Book of Ecclesiastes*, Oxford Theology and Religion Monographs; New York: Oxford University Press, 2015.

Carmignac, Jean, "La Notion d'eschatologie dans la Bible et à Qumrân," *RevQ* 7 [1969]: 17–31.

Catchcart Kevin J. and Robert Gordon (eds.), *The Targum of the Minor Prophets*, The Aramaic Bible 14; Wilmington: Michael Glazier, 1989.

Collins, John J., *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, Hermeneia; Minneapolis: Fortress Press, 1993.

Cullmann, Oscar, *Christ and Time*, London: SCM Press, 1962.

Die hebräischen Synonyma der Zeit und Ewigkeit genetisch und sprachvergleichend dargestellet, Leipzig, 1871.

Dohmen, C., "*nsk,*" *TDOT* 9:456.

Eliot, T. S., *Four Quartets* (New York: Harcourt Brace, 1943.

Fox, Joshua, *Semitic Nouns Patterns*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2003.

Freedman H. and Maurice Simon, *Genesis Rabbah*, Midrash Rabbah 1; Soncino Pres Ltd., 1983.

Ginzberg, Louis, *Legends of the Jews. Volume One: Bible Times and Characters, From the Creation to Moses in the Wilderness*, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2003.

Greenspoon, Leonard J., "The Origin of the Idea of Resurrection," in *Traditions in Transformation*, ed. Baruch Halpern and Jon D. Levenson, Winona Lake: Eisenbrauns, 1981.

Haag, Ernest, "šābat," *TDOT* 14:386.
Holladay W. L. and P. D. Hanson, *Jeremiah 1: A Commentary on the Book of Jeremiah Chapter 1-25* (Hermeneia; Philadelphia: Fortress Press, 1986.
Jenni, E., "Das Wort *ʿōlam* im Alten Testament," *ZAW* 65 (1953): 22.
John Meyendorff, "The Synthesis of Faith and Ethics: The Time of Holy Saturday," *Orthodox Synthesis: The Unity of Theological Thought*, ed. Joseph J. Allen, Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1981.
Levenson, Jon D., *Resurrection and the Restoration of Israel: The Ultimate Victory of God of Life* (New Haven & London: Yale University Press, 2006.
Maurice Simon et al. (eds.), *Soncino Babylonian Talmud Megillah and Shekalim*, Talmudic Books Pub., 2012.
Milgrom, Jacob, *Numbers*, The JPS Torah Commentary; Philadelphia: Jewish Publication Society, 1990.
Nahum M. Sarna, *Genesis*, The JPS Torah Commentary; Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989.
Pentriuc, Eugen, *Jesus the Messiah in the Hebrew Bible*, New York: Paulist Press, 2005.
Preuss, H. D., "`ôlām," *TDOT* 10:531.
Ringgren, H., "`*md*," *TDOT* 11:180.
Seebass, Horst, "*ʾaHarîT*," *TDOT* 1:207.
Sew, C. L, *Ecclesiastes*, AB; New Haven & London: Yale University Press, 2008.
Stern, Sacha, *Time and Process in Ancient Judaism*, Littman Library of Jewish Civilization; New York: Oxford University Press, 2003.
Talmon, Shemaryahu, "*qēc*," *TDOT* 13:79-86.
Theodoret of Cyrus, *Commentary on Hosea,* PG 81:1569C.
Theophylact of Bulgaria*, Commentary on Hosea,* PG 126:629A-B.
Van der Ploeg, Jan, "Eschatology in the Old Testament," *OtSt* 17 [1972]: 90–91.
Wenham, Gordon J., *Genesis 1-15*, Word Biblical Commentary; Dallas: Word, 2002.

Despre învierea morților la Qumran și în Noul Testament. Posibile raporturi?

Studiu de caz între 4Q521 2 ii 5-8; 12-13 și Mt 11,5//Lc 7,22[1]

Constantin Pogor[*]

I. Introducere

Prezența unei expresii ce se referă la învierea morților într-unul din manuscrisele descoperite lângă Marea Moartă, la Qumran (ומתים יחיה – 4Q521 2 ii 12), ridică problema eventualelor raporturi pe care aceasta le-ar putea avea cu o expresie similară din Noul Testament ([καὶ] νεκροὶ ἐγείρονται – Mt 11,5//Lc 7,22). Mai mult decât atât, aceste expresii fac parte din două ansambluri de binefaceri eshatologice, structurate asemenea unei liste. Scopul studiului de față este de a identifica posibilele raporturi pe care 4Q521 2 ii le cunoaște la nivel filologic și/sau teologic cu textul neotestamentar. Totodată, identificarea mai multor binefaceri comune ne invită să actualizăm opinia legată de sursele listei de binefaceri eshatologice din Noul Testament.

---

[1] Dedic acest studiu „Patriarhului" exegezei biblice românești. Semper fidelis lui Hristos. Acest studiu constituie roadele prezentării unei comunicări științifice în cadrul Colocviului internațional "Resurrection of the Dead: Biblical Traditions in Dialogue – La résurrection des morts : traditions bibliques en dialogue", ce a avut loc în Louvain-la-Neuve (Belgia) între 07 și 09 aprilie 2010. Doresc să mulțumesc Prof. A. Wénin și J.-M. Auwers pentru prețioasele sfaturi. Ulterior, această comunicare a făcut obiectul unei publicații în limba franceză intitulată, "Deux expressions portant sur la résurrection des morts dans un texte de Qumrân et dans le Nouveau Testament. Quels rapports ? Étude de cas sur 4Q521 2 ii 5-8; 12-13 et Mt 11,5 par. Lc 7,22", publicată în G. Van Oyen – T. Shepherd (ed.), *Resurrection of the Dead. Biblical Traditions in Dialogue* (BETL, 249), Leuven, Peeters, 2012, 341-355. Prezentul articol comportă atât traducerea în limba română a studiului publicat, cât și o ușoră actualizare a literaturii de specialitate.

[*] Université Marc Bloch, Faculté de théologie protestante, Strasbourg Cedex, Franța.

II. Observații preliminare

Înainte de a analiza sursele filologice ale expresiilor și structura listelor, îmi propun să parcurg cele mai importante opinii emise de cercetători pe marginea acestui subiect.

Dacă textul neotestamentar nu ridică probleme deosebite, cel din 4Q521 reclamă o atenție sporită dată fiind starea sa materială fragmentară[2]. Ambele *corpusuri* fac referire la Mesia, însă textul de la Qumran menționează doi[3] sau un singur "Mesia"[4], fără a putea însă să tranșăm asupra acestei chestiuni[5].

Ceea ce ridică probleme este menirea lui Mesia din 4Q521 2 ii, motiv pentru care o parte dintre cercetători vorbesc de o personalitate eshatologico-profetică[6], în timp ce alții consideră că textul se referă la un Mesia regal[7]. Un alt punct de vedere, pe care îl împărtășesc, susține că menirea lui Mesia din acest manuscris este neclară[8]. Astfel, acest fragment de la Qumran nu ne permite să emitem o evaluare generală a rolului exact al lui Mesia de la linia 1, cu toate că acesta apare într-un decor literar eshatologic.

În ceea ce privește identitatea celui care va pune în practică binefacerile, vom ilustra cele trei posibilități pe care textul ne îngăduie să le înaintăm. Astfel, binefacerile eshatologice sunt împlinite de către:

---

[2] Manuscrisul descoperit la Qumran, și care este o copie, datează din primul sfert al primului secol î.Hr. Originalul ar putea fi situat în cea de a doua jumătate a celui de-al doilea secol (vezi Puech, L'attente, 15).

[3] Pentru o discuție detaliată pe seama acestei chestiuni, a se vedea Novakovic, Messiah, 171-172, n. 194, 197.

[4] Chester, Messiah, 152; Theissen – Merz, The Historical, 534; García Martínez – Tigchelaar, The Dead Sea, vol. 2, 1045; García Martínez, The Dead Sea Scrolls Translated, 394; Tabor –Wise, 4Q521, 151, 158; Meier, Un certain, vol. 3, 322.

[5] Puech precizează că este posibilă citirea lui משיחו la plural " 'ses messies' prêtre et roi" sau chiar la singular (Puech, Qumrân, 12, n. 15-16; Id., La croyance, vol. 2, 634, n. 14, 679; Id., Une apocalypse, 16).

[6] Collins, The Scepter, 116-122, 205-206; Id., The Works; Id., A Herald; Brooke, Luke-Acts, 76; Chester, Messiah, 153, n. 2.

[7] Puech, La croyance, 679-680; Id., Une apocalypse, 487-488; Theissen – Merz, The Historical, 534; García Martínez, Two Messianic, 39-40.

[8] Kvalbein, The Wonders, 107-108.

Mesia[9], un Mesia în calitate de intermediar al Domnului[10] sau de însuși Domnul[11]. Țin să subliniez că, ultima propunere merită luată în calcul, pentru că a cincea linie menționează în mod clar că Domnul este Cel care va trimite binefacerile care urmează.

Dat fiind faptul că, textele sunt aranjate ca și liste de binefaceri eshatologice, raporturile pe care acestea le prezintă sunt explicate de către cercetători fie ca prezentând o anumită afinitate tematică[12], fie ca inspirându-se dintr-o tradiție comună[13]. Alții sunt de părere că, nu există niciun element de interdependență din partea textului neotestamentar față de cel de la Qumran[14].

---

[9] Tabor – Wise, 4Q521, 158, n. 2, sunt de părere că Mesia este autorul binefacerilor, atât pentru faptul că la linia 5 are loc o modificare de personaje, cât și pentru că în Is 61,1 El este cel care joacă un rol principal fiind Cel care va propovădui vestea cea bună sau evanghelia.

[10] Collins, The Scepter, 117-118; Id., The Works, 100; Id., A Herald, 235-236; Puech, Apports, 152; Id., L'attente, 17.

[11] Starcky, Le travail, 66; Puech, La croyance, 683-684; Chester, Messiah, 153-154 (autorul are în vedere și posibilitatea ca acest Mesia să fie un agent al lui Dumnezeu pentru un anumit număr de binefaceri [314-315]); Theissen – Merz, The Historical, 528-529; Kvalbein, The Wonders, 106-107, n. 6; Meier, Un certain, vol. 3, 322-323 (concomitent, acesta lasă deschisă posibilitatea ca "fragmentul de la Qumran să susțină ideea că Domnul își realizează lucrările de mântuire prin intermediul lui Mesia, chiar dacă acest lucru nu este afirmat direct în text").

[12] Chester, Messiah, 156, n. 2, consideră că, 4Q521 precede *logion-ul* și că, este probabil, ca acesta să fi jucat un rol formator în tradiția evanghelică a evoluției ideii mesianice.

[13] Collins, The Scepter, 121-122; Id., The Works, 107; Id., A Herald, 240; Neirynck, Q 6,20b-21, 58; Novakovic, Messiah, 182; Puech, La croyance, 683-684; Zimmermann, Messianische, 389; Brooke, Luke-Acts, 76. Nu este totuși de luat în calcul ipoteza că Iisus a cunoscut tradiția de la Qumran. Cu toate acestea, se poate ca evangheliile (sau sursele lor directe) să reflecte o anumită sensibilitate cu textul de la 4Q521 sau cu o sursă comună. Oarecum în același sens, Tabor – Wise, 4Q521, 160-161, n. 2, propun că Matei și Luca s-au folosit de o „formulă pre sinoptică pentru a identifica pe Mesia".

[14] Lybaek, New, 88, crede de asemenea că nu este vorba de un fundal al unei așteptări mesianice profetice din care s-ar fi inspirat *logion-ul*. Brooke, Interprétations, 109, n. 37, critică punctul de vedere al lui Collins (The Works, 107, n. 4) despre o posibilă cunoștință din partea autorului *logion-ului* legată de textul din 4Q521. El respinge orice

III. Analiza textului 4Q521 2 ii 5-8; 12-13

1. Binefacerile eshatologice

5. Pentru că Adonai va cerceta evlavioșii[15] și drepții îi va chema după numele lor

5. כי אדני חסידים יבקר וצדיקים בשם יקרא

6. și peste săraci se va purta Duhul Său și pe credincioși îi va înnoi prin puterea Sa.

6. ועל ענוים רוחו תרחף ואמונים יחליף בכחו

7. Pentru că El va slăvi pe evlavioși pe un tron de regalitate (împărăție) veșnică,

7. כי יכבד את חסידים על כסא מלכות עד

8. eliberând prizonierii, deschizând (ochii) orbilor, îndreptând gârbovi[ții].

8. מתיר אסורים פוקח עורים זוקף כ[פופים…]

…

12. Pentru că El va tămădui răniții (de moarte) și morții îi va învia, săracii îi va evangheliza

12. [כי] ירפא חללים ומתים יחיה ענוים יבשר

13. și [săra]cii îi va sătura, pribegiții îi va conduce și flămânzii îi va îmbogăți

13. ו[…]ש […] [קד] ושים ינהל ורעבים יעשר

(inter)dependență literară, pentru a conchide că "textele biblice se evocă reciproc, iar această intertextualitate este moștenită și exprimată de diverse maniere în aceste tradiții mult mai târzii" (109). Kvalbein, The Wonders, 108, n. 6, alege să scoată în evidență o diferență notabilă dintre cele două texte. Astfel, 4Q521 nu amintește de vindecări fizice și nici de învieri de persoane decedate. Prin urmare, este un text poetic, pe când *logion-ul* se referă la minuni realizate în mod real de Iisus.

[15] Textul și traducerea au fost preluate de la Puech, Qumrân, 10-11.

Analiza amănunțită realizată de É. Puech[16], ne permite să constatăm că liniile 5-7 nu sunt preluări, ci aluzii sau ecouri din Vechiul Testament. Dacă linia 8 conține trei binefaceri redate exact ca în Ps 146,7b.8a-b, linia 12 oferă două citate din Is 26,19 și 61,1, pe când a treia binefacere(„El va tămădui rănițiI [de moarte]") nu are echivalent cunoscut . Cât privește ultima linie, aceasta nu cunoaște nicio paralelă veterotestamentară[17]. Astfel, această listă eshatologică pare să fie o compilație și ecouri din texte aparținând primului testament și o serie de expresii originale.

2. O singură listă, în trei serii

Dat fiind faptul că, manuscrisul 4Q521 2 ii nu este complet, nu avem datele necesare pentru a ne pronunța asupra numărului exact de binefaceri eshatologice pe care le-ar fi prezentat textul în starea finală de redactare[18].

Binefacerile existente sunt o noutate prin sinteza și aranjamentul lor.

Această listă este structurată în trei serii[19], fiecare dintre ele începând cu un כי. Primele două serii numără fiecare patru binefaceri. Ele reamintesc cititorului binefacerile pe care le vor primi – ca un fel de răsplată (a treia linie) –, cei care slujesc Domnului. Față de binefacerile vechitestamentare, specificitatea celor din textul descoperit printre manuscrisele de la Marea Moartă este că acestea sunt "acțiuni slăvite care nu au mai avut loc niciodată" (linia 11).

---

[16] Cf. Puech, Qumrân, 13-18.

[17] Recent Puech, L'attente, 16, propune că cel de-al doilea hemistih rezonează cu Sir 48, 10b-11.

[18] Reconstituirea pe care o propune Puech, Qumrân, 10-11, 17, la linia 14 וְנִים ונב și [? ושים]כקר, lasă deschisă presupunerea că 4Q521 mai putea conține și alte binefaceri.

[19] După părerea lui Brooke, Interprétations, 108-109, avem de-a face cu două liste: una la linia 8 și o a doua la liniile 12-13.

Analizând cu atenție structura, remarcăm prezența unor caracteristici specifice fiecărei serii. Prima serie, liniile 5 și 6, prezintă schema următoare:

כי

(cuvânt) cuvânt pl. + verb + ו + cuvânt pl. (cuvânt) + verb + ו + (cuvânt) cuvânt pl. (cuvânt) + verb + ו + cuvânt pl. + verb (cuvânt)

Cea de-a doua serie, liniile 7 și 8, cunoaște următoarea structură :

כי

verb (cuvânt) + cuvânt pl. (cuvânt) (cuvânt) (cuvânt) (cuvânt)
verb + cuvânt pl.
verb + cuvânt pl.
verb + cuvânt pl.

Ultima serie, liniile 12 și 13, are o schemă diferită :

כי

verb + cuvânt pl. + ו + cuvânt pl. + verb
cuvânt pl. + verb + ו + cuvânt pl. + verb
cuvânt pl. + verb + ו + cuvânt pl. + verb

Analiza structurii acestei liste ne demonstrează existența unei anumite logici structurale, proprie fiecărei serii.

Acestea trei, chiar dacă sunt diferite din punct de vedere structural, constituie o singură listă eshatologică. Două argumente vin în sprijinul acestei propuneri. Mai întâi, toate seriile încep cu un כי, care le încadrează și le temporizează, pentru ca mai apoi mențiunea că Domnul este cel care va împlini aceste binefaceri (linia 5) să unească logica teologică a acestei liste și să o clarifice.

IV. Analiza Mt 11,5//Lc 7,22

1. Binefacerile eshatologice

Mt 11,5	Lc 7,22
τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν καὶ χωλοὶ περιπατοῦσιν λεπροὶ καθαρίζονται καὶ κωφοὶ ἀκούουσιν καὶ νεκροὶ ἐγείρονται καὶ πτωχοὶ εὐαγγελίζονται	τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν χωλοὶ περιπατοῦσιν λεπροὶ καθαρίζονται καὶ κωφοὶ ἀκούουσιν νεκροὶ ἐγείρονται πτωχοὶ εὐαγγελίζονται
καὶ μακάριός ἐστιν ὃς ἐὰν μὴ σκανδαλισθῇ ἐν ἐμοί	καὶ μακάριός ἐστιν ὃς ἐὰν μὴ σκανδαλισθῇ ἐν ἐμοί

Această înșiruire constituie răspunsul pe care Iisus Hristos îl trimite lui Ioan Botezătorul pentru a se caracteriza, pe sine însuși și lucrarea Sa. În general, comentatorii cred că aceasta se prezintă sub forma unei îmbinări din mai multe pasaje din Isaia – 26,19; 29,18; 35,5; 42,7.18 și 61,1[20]. În plus, Davies și Allison[21], susțin că influența textelor din Isaia nu se limitează doar la vocabular, ci se răsfrânge la nivelul construcției frazei și asupra formei sau structurii. Is 29,18-19; 35,5-10 și 61,1-2 sunt liste, precum și Mt 11,5.

Plecând de la rezultatele deja oferite de cercetători, trebuie precizat faptul că, expresiile "orbi își recapătă vederea" și "săraci sunt evanghelizați" au ca izvor Is 61,1 LXX. "Șchiopi umblă" și "surzi aud" găsesc paralele cu Is 35,5 LXX. Expresia "leproși sunt curățiți" este singura care nu are echivalent în Vechiul Testament. În ceea ce privește binefacerea "morți

[20] Menken, Matthew's Bible, 239, n. 2 (cu toate acestea, el nu menționează posibilele asemănări cu 4Q521 2 ii); Notley, Jesus, 55; Novakovic, Messiah, 160-161, n. 1.

[21] Davies – Allison, The Gospel, 242, 246.

înviază", la prima vedere, aceasta reia fie textul Is 26,14, fie pe cel din Is 26,19 LXX.

În contextul lor, aceste texte vechitestamentare sunt asociate cu judecata (cf. Is 29,20; 35,4; 61,2). Nu întâmplător, Iisus citează doar promisiunile de mântuire. Astfel, mesajul său principal, spre deosebire de cel al lui Ioan Botezătorul, nu se referă la judecată, ci la realitatea imediată a împlinirii acestor binefaceri eshatologice ca și lucrări ale lui Mesia (Mt 11,2.4).

2. O singură listă

					M-V
					M-V
		M-V καὶ M-V			M-V
Mt 11,5		M-V καὶ M-V	**Lc 7,22**	καὶ	
	καὶ	M-V καὶ M-V			M-V
					M-V
					M-V

În ceea ce privește forma generală a listei neotestamentare, este necesar să precizăm că, Matei utilizează de patru ori καὶ, în timp ce Luca o singură dată. În Evanghelia după Luca, lista este structurată în șase stihuri, aranjate în două grupe legate între ele de o conjuncție. La Matei, cele șase stihuri sunt dispuse în trei perechi de câte două stihuri conectate de un καὶ. Cea de a treia pereche conține de două ori această conjuncție. Fiecare stih are în componență un subiect și un predicat, ale căror subiecte sunt adjective la masculin fără articol (M). Din cele șase verbe din listă, trei sunt intranzitive la diateza activă, iar celelalte la diateza pasivă.

Aceste asemănări, cu toate că există o variație la nivelul conjuncției καὶ, ne arată clar că atât Luca, cât și Matei oferă textul exact, fără să îl altereze cu adaosuri sau alte precizări.

V. Comparația celor două expresii

În privința surselor celor două expresii legate de învierea morților, în general, comentatorii se raportează la textul de la Is 26,19.

Cu toate acestea, pentru ומתים יחיה (4Q521 2 ii 12) izvorul poate fi Is 26,14 (מֵתִים בַּל־יִחְיוּ) sau Is 26,19a (יִחְיוּ מֵתֶיךָ). Is 26,14 oferă o mai bună compatibilitate textuală, însă conține o negație în structură și în logică. Is 26,19a nu este chiar atât de exact, însă degajă o anumită afinitate la nivel de conținut, el vorbind de o acțiune pe care Dumnezeu o va întreprinde în viitor. În acest verset, se întâlnește un strigăt de nădejde.

În legătură cu (καὶ) νεκροὶ ἐγείρονται (Mt 11,5//Lc 7,22), Is 26,14 LXX nu trebuie reținut ca sursă, pentru că prezintă o negație. Totodată, verbul ἴδωσιν este precedat de substantivul ζωὴν. Prin urmare, la prima vedere, cealaltă paralelă posibilă este Is 26,19 LXX[22]. John P. Meier[23] susține această corespondență și notează că, întâlnim aici "combinația restrânsă a celor două propuneri în formula simplă *nekroi egeirontai*", într-o încercare de a crea o expresie mai scurtă pentru a reuși includerea ei în schema care, în greacă, se prezintă sub formă poetică. Alți comentatori, nu sunt atât de precișii, ei vorbind mai degrabă de un ecou din Is 26,19, fără însă a opta pentru TM sau pentru LXX[24].

Cu toate acestea, consider că, în cazul de față, ne aflăm în fața unei preluări adaptate din Is 26,19a TM[25].

Prin urmare, chiar dacă este o modificare literară, (καὶ) νεκροὶ ἐγείρονται nu trebuie să se reclame în mod obligatoriu din Is 26,19 LXX, doar pentru simplul fapt că autorul a fost preocupat de un detaliu gramatical. Și chiar dacă ne gândim că autorul a fost atent la un aspect de ordin gramatical, nu se explică totuși motivul pentru care el nu a utilizat verbul ἀναστήσονται din Is 26,19. Și acesta din urmă este tot la timpul

---

[22] Marshall, The Gospel, 292; Fitzmyer, The Gospel, 668; Gnilka, Das Matthäusevangelicum, 408.

[23] Meier, Un certain, vol. 2, 1174, n. 187.

[24] Nolland, Luke, 330; Id., The Gospel, 451; Gundry, Matthew, 206; Hagner, Matthew, 301; Turner, Matthew, p. 291.

[25] Singurul comentariu care lasă să se înțeleagă că este vorba de TM, însă fără să exploreze în detaliu, este cel al lui Davies – Allison, The Gospel, 243.

viitor, plural, precum ἐγερθήσονται, iar, în plus, nu numai că este primul verb din acest verset, dar și primul cuvânt care îl urmează este οἱ νεκροί.

Pentru a susține această propunere, voi purcede la o analiză filologică a textelor din Is 26,19 LXX/TM și din Mt 11,5//Lc 7,22.

Un alt verb care ar fi putut să fie folosit în *logion* pentru a desemna acțiunea de înviere a morților este ἀνίστημι care, în general, exprimă acțiunea de "a se ridica". În Noul Testament acest cuvânt este utilizat pentru a desemna învierea (cf. In 6,39.40.44.54; Fap 26,23; Rm 8,11; 1 Cor 15,21; Col 1,18 etc.).

Cuvântul ἐγείρω, întrebuințat în *logion*, semnifică în context non biblic "a se trezi" din somn, "a se ridica" sau, tranzitiv, "a trezi mortul", pe când în contextul neotestamentar poate avea sensul de "a se ivi în istorie" (Fap 13,22-23; Mt 3,9; Lc 1,69), "a se ridica" (acest înțeles apare în douăzeci și nouă de ocurențe), "a se trezi/ridica" (Mt 8,25; Mc 4,38; Fap 12,7), "a suscita/ridica profeți" (Mt 11,11; 12,42; 24,11; Mc 13,22; Lc 7,16; In 7,52) și totodată "a învia" (Mt 9,18.23-25; Lc 7,11-17; Mc 9,27; In 12,1.9.17; Fap 3,15; 5,30; Rm 10,9; 1 Cor 6,14; 1 Tes 1,10). Ultimul sens este utilizat în cazul învierilor individuale ce sunt în relație directă cu persoana lui Iisus.

Prin urmare, fiecare din aceste două verbe poate servi pentru construcția acestei expresii.

În cele ce urmează ne vom opri asupra expresiei din Is 26,19 LXX (ἀναστήσονται οἱ νεκροί καὶ ἐγερθήσονται οἱ ἐν τοῖς μνημείοις) unde se constată cu ușurință că este mult mai dezvoltată decât cea de la Mt 11,5//Lc 7,22. Aceasta poate fi împărțită în două secțiuni: ἀναστήσονται οἱ νεκροί și ἐγερθήσονται οἱ ἐν τοῖς μνημείοις, ce sunt legate prin conjuncția καὶ. Același principiu se aplică și la Is 26,19 TM, el permițând această diviziune: יְחִיוּ מֵתֶיךָ și נִבְלָתִי יְקוּמוּן.

logion : (καὶ) νεκροὶ ἐγείρονται
Is 26,19

LXX		TM
ἀναστήσονται οἱ νεκροί	→	יְחִיוּ מֵתֶיךָ
καὶ		—
ἐγερθήσονται οἱ ἐν τοῖς μνημείοις	→	נִבְלָתִי יְקוּמוּן

La prima vedere, s-ar părea că, יִחְיוּ מֵתֶיךָ corespunde primei secțiuni a textului în greacă și că נִבֵלִי יְקוּמוּן aparține celei de a doua. Cu toate acestea, ἐγερθήσονται οἱ ἐν τοῖς μνημείοις ar trebui să corespundă lui יִחְיוּ מֵתֶיךָ. În mod obișnuit, קום este redat în LXX mai degrabă prin verbul ἀνίστημι decât prin ἐγείρω.

> "The former (ἀνίστημι) corresponds to *qwm* in 402 of 472 occurrences (85%), the latter (ἐγείρω) in 24 of 84 occurrences (28%), probably more as a straight rendering than as a new interpretation of *qwm*"[26].

Amintim și faptul că, din cele șase ocurențe biblice ale formei יְקוּמוּן (Dt 33,11; 2 S 22,39; Ps 35,11; Is 26,14; Dn 7,10.17), patru (Dt 33,11; 2 S 22,39; Ps 35,11; Is 26,14) sunt traduse în LXX cu ajutorul rădăcinii verbale a lui ἀνίστημι. Prin urmare, verbul קום este redat în mod sistematic în LXX prin ἀνίστημι.

Cât privește חָיָה, acesta este tradus în mod obișnuit în LXX cu ζάω. Forma יִחְיוּ din Is 26,19 (la *Qal*, yiqtol a III-a persoană la plural) este redată în LXX printre cele opt ocurențe, de patru ori printr-un viitor indicativ mediu, a III-a persoană a pluralului lui ζάω în Ios 9,2; Ez 20,25; Os 14,8 și Za 1,5 (ζήσονται), o dată la indicativ prezent, persoana a III-a plural de la ζάω în Iov 21,7 (ζῶσιν), într-un loc printr-un substantiv de la ζωή, -ῆς în Is 26,14 (ζωὴν) și o dată printr-un aorist la indicativ, a II-a persoană singular de la verbul de ξεγείρω în Is 38,16 (ἐξήγειράς). În plus, Is 38,16 prezintă de două ori verbul חָיָה, ce este redat o dată prin (ἐξ)ἐγειρω și încă o dată prin ἔζησα.

De asemenea, merită menționat Fac 43,8 și Os 6,2 unde verbul חָיָה este tradus prin ζάω, iar קום cu ἀνίστημι. Totodată, în Is 26,14 יִחְיוּ (la *Qal*, yiqtol a III-a persoană masculin plural – exact ca în Is 26,19 –) este redat prin substantivul ζωὴν iar יָקֻמוּ (la *Qal*, yiqtol, a III-a persoană masculin plural – exact aceași formă ca în Is 26,19[27] –) este tradus prin ἀναστήσωσιν. Astfel, după cum îl arată mai ales Is 38,16, în mod obișnuit חָיָה este redat prin două verbe ζάω și ἐγείρω, dintre care cel mai adesea prin ζάω.

---

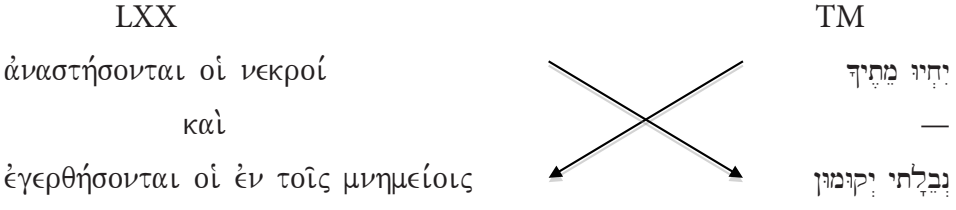
[26] Această statistică este propusă de Langfitt, ἀνίστημι, 118, 143 și preluată de Gamberoni, קום, 609.

[27] Singura diferență este prezența lui נ paragogic în Is 26,19 (יְקוּמוּן)

Cuvântul מֵתִים este tradus prin νεκροί în Is 26,19a după cum optează și Is 26,14. Însă, dat fiind faptul că נְבֵלָתִי, ce înseamnă de obicei "cadavre", "trupuri fără viață", poate fi redat și prin νεκροί (după cum este atestat în Dt 28,26 și Ier 19,7), este probabil ca autorul să fi utilizat expresia οἱ ἐν τοῖς μνημείοις în ideea de a nu îngreuna textul. Prin urmare, dintr-o preocupare de ordin estetic, autorul a ales să nu mai menționeze de două ori cuvântul νεκροί. De aceea, articolul nominativ οἱ din fața termenului μνημείοις, subînțelege folosirea cuvântului νεκροί, în timp ce οἱ ἐν τοῖς μνημείοις nu este altceva decât o stilizare a imaginii învierii morților.

După cum ne înfățișează schema de mai jos, putem să considerăm că, Is 26,19 LXX nu a făcut altceva decât să inverseze cele două părți ale v. 19 TM și să condenseze cele două cuvinte ebraice ce se refereau la "morți" și la "trupuri fără viață", într-un singur cuvânt cu articol (οἱ νεκροί) și un articol (οἱ) suspendat în fața lui μνημείοις.

logion : (καὶ) νεκροὶ ἐγείρονται
Is 26,19



La finalul acestei analize, este preferabil de estimat că, Mt 11,5 // Lc 7,22 se apropie mai degrabă de Is 26,19a TM. Prin urmare, atât Mt 11, cât și 4Q521 2 ii 12, utilizează această sursă din Vechiul Testament.

Aceste ultime concluzii conduc la întrebarea următoare: este posibil ca *logion-ul* să depindă de lista de la Qumran? Pentru a răspunde, trebuie de asemenea avute în vedere raporturile pe care cele două liste le cunosc.

VI. Comparația listelor

1. Asemănări

a) La nivel de conținut

Pot fi identificate între cele două liste trei expresii comune, după cum se poate observa din tabloul de mai jos :

	4Q521 2 ii 8.12-13		**Mt 11,5//Lc 7,22**
l. 8b	deschizând (ochii) orbilor		orbi regăsesc vederea
	פוקח עורים		τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν
Ps 146,8a TM	פֹּקֵחַ עִוְרִים		τυφλοῖς ἀνάβλεψιν Is 61,1 LXX[28]
l. 12b	și morții îi va învia		(și) morți înviază
	ומתים יחיה		(καὶ) νεκροὶ ἐγείρονται
Is 26,19a TM		יִחְיוּ מֵתֶיךָ	Is 26,19a TM
l. 12c	săracii îi va evanghe liza		săraci sunt evanghelizați
	ענוים יבשר		πτωχοὶ εὐαγγελίζονται
Is 61,1 TM	לְבַשֵּׂר עֲנָוִים		εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς Is 61,1 LXX

După cum a fost deja afirmat, cele două enumerări de binefaceri eshatologice sunt liste. Acest lucru nu ar trebui să ne suprindă, căci este vorba de o practică bine cunoscută și deja utilizată în literatura veterotestamentară, după cum mărturisesc Ps 146,7-9 sau Is 29,18-19; 35,5-6; 42,7-8; 61,1-2. Caracteristicile care indică originalitatea acestor liste rezidă în faptul că, este vorba de singurele liste ce comportă – cel puțin la nivel de conținut – trei binefaceri comune, dintre care una se referă la învierea morților, și că, în cele două *corpusuri* literare, învierea morților este imediat urmată de binefacerea evanghelizării săracilor.

Un element secundar, însă de o importanță aparte, este absența conjuncției "și" în Is 26,19a TM și LXX și prezența ei în Mt 11,5 și 4Q521 2 ii 12.

[28] De asemenea Is 29,18; 35,5; 42,7.

b) La nivel de structură

Cu ajutorul tabloului următor, propun să identificăm eventualele raporturi de ordin structural :

Mt 11,5		**4Q521 2 ii 5-8; 12-13**	
	M-V καὶ M-V	כי	M-V ו M-V
	M-V καὶ M-V		ו M-V ו M-V
καὶ	M-V καὶ M-V		
		כי	V-M
	Lc 7,22		V-M[28]
			M-V
	M-V		M-V
	M-V		
	M-V	כי	V-M ו M-V[29]
καὶ	M-V		
	M-V		M-V ו M-V
	M-V		M-V ו M-V

La nivel gramatical, aceste două liste folosesc cuvinte și verbe la plural. Puech subliniază faptul "că în greacă substantivele nu sunt precedate de articol în Mt 11,5 și la Lc 7,22, precum și în aceste stihuri semitice"[31].

Semnalăm și existența unei oarecari asemănări la nivel de structură între prima serie din lista de la Qumran și înșiruirea de binefaceri din Mt 11,5. Astfel, în 4Q521 2 ii 5-6, stihurile sunt compuse dintr-un cuvânt urmat de un verb și unite de un ו. Ultimele două stihuri ale acestei serii conțin încă un ו. Această dispunere specifică reapare, ușor modificată, în cea de a treia serie a liniilor 12b-c și 13. Puech semnalează că, la Mt 11, precum și la 4Q521 2+4 ii 12-13, întâlnim trei hemistihuri coordonate în parataxă (3×2), cea de la Qumran fiind structura semitică originală. Dacă varianta de la Luca (2x3) inversează structura semitică, construcția

[29] Regăsim acest tip de aranjament (V-M; V-M; V-M) și în Ps 146,7-8 sau la Is 42,7a-b; 61,1.

[30] Această structură (fără כי) este comună cu Is 29,18-19; 35,5-6.

[31] Puech, La croyance, 643, n. 36.

mateiană este (aproape) identică cu cea din Apocalipsa mesianică[32]. Prima serie din 4Q521 2+4 ii 5-6 comportă conjuncția ו între primul și al doilea hemistih și între al patrulea și al cincilea hemistih. Conjuncția din fața celui de al patrulea hemistih are rolul ranforsării ideii generale ce încununează mesajul acestei prime serii, adică prezența Duhului (lui Adonai, vezi linia 5a) și înnoirea credincioșilor (probabil în sensul de creație). În același timp, structura din Evanghelia după Matei întărește ideea că acum morții înviază și săracii sunt evanghelizați. Consider că, realitatea binefacerilor realizate de Iisus face caducă utilizarea conjuncției de coordonare כי, dată fiind corelarea cauzalității. În consecință, dacă luăm în calcul utilizarea specifică a conjuncției καὶ la Mt 11 nu putem să nu observăm faptul că, acesta din urmă este tributar structurii în paraxtaxă din prima serie a textului de la Qumran (liniile 5-6).

2. Diferențe

a) La nivel de conținut

După ce au fost prezentate punctele comune, în cele ce urmează vor fi evidențiate și diferențele ce există între cele două liste, deloc neglijabile.

Înainte de toate, trebuie precizat că o importantă diferență rezidă în faptul că, în ceea ce privește împlinirea acestor binefaceri, Iisus se adresează la timpul prezent, ceea ce nu este cazul în 4Q521 2 ii, unde se anunță că acestea vor avea loc în timpurile eshatologice. Totodată, Iisus nu face nicio referire la ziua de judecată, după cum este cazul în 4Q521 2 ii 5.

De asemenea, în Noul Testament, minunile sunt prevăzute în *crescendo*, împlinirea lor neaflându-se în învierea morților, ci în anunțarea bunei vestiri a săracilor[33]. Textul de la Qumran cunoaște și alte expresii ce urmează după binefacerea despre evanghelizarea săracilor și care o împiedică să devină punctul culminant al misiunii lui Mesia.

Pentru Evanghelia după Matei, Iisus este Mesia și acest Hristos acum înviază morți și evanghelizează săraci. În 4Q521, Domnul este cel care va

[32] Puech, L'attente, 15, n. 63.

[33] Cf. Meier, Un certain, vol. 3, 322; Van Cangh, Béatitudes, 422-423.

realiza aceste binefaceri, chiar dacă evanghelizarea săracilor este atribuită în Is 61,1-2 Unsului. Mesia din Mt 11, care realizează lucrări (v. 2), este complet diferit de cel din 4Q521 2 ii. Mai mult decât atât, dat fiind că, mesajul *logion-ului* vrea să lase impresia de realizarea concretă și imediată a minunilor enumerate, morții pe care îi anunță ca fiind înviați în prezentul continuu, se diferențiază clar de logica despre învierea morților în timpurile eshatologice (precum la Qumran).

Nu în ultimul rând, Mt 11,5//Lc 7,22 încheie lista cu o fericire. 4Q521 2 ii nu prezintă nicio beatitudine, însă nu putem să omitem că acest text se păstrează totuși într-o stare fragmentară.

b) La nivel de structură

O evidentă deosebire între aceste liste este numărul de binefaceri : paisprezece în 4Q521 2 ii, șase la Mt și textul paralel. Dacă 4Q521 este împărțit în trei serii, Lc 7, chiar dacă are același număr de binefaceri ca și Mt 11, prezintă totuși o structură diferită. Prin urmare, înșiruirile propuse de cele două liste nu par să respecte o schemă prestabilită și predefinită.

VII. Concluzii

Analiza izvoarelor filologice ne-a permis să demonstrăm că cele două texte utilizează Vechiul Testament prin preluări adaptate. Cât privește binefacerea referitoare la învierea morților, 4Q521 2 ii 12b se inspiră din Is 26,19a TM, după cum se întâmplă și în cazul Mt 11,5//Lc 7,22. Mai mult decât atât, expresiile de la Mt 11,5 si 4Q521 2 ii 12b prezintă o particularitate prin prezența conjuncției ו / καὶ.

La nivel de conținut, am avut posibilitatea să constatăm existența a trei binefaceri comune, ceea ce reprezintă jumătate din totalitatea *logion-ului*. Dintre cele trei, cea despre învierea morților est urmată, în ambele liste, de o altă binefacere comună, aceea a evanghelizării săracilor.

Abordând cu atenție înșiruirea binefacerilor din fiecare listă, cunoaștem că acestea afișează structuri distincte de cele existente în Vechiul Testament. În plus, până la un punct, ele prezintă puncte similare, ceea ce ne invită să subliniem originalitatea lor. Totodată, dacă putem exclude Vechiul Testa-

ment ca fiind izvorul comun al celor două liste, nu putem să nu constatăm existența unei afinități structurale între lista de la Marea Moartă și Mt 11.

Din punct de vedere teologic, lista din Noul Testament nu este tributară celei de la Qumran, pentru că ea conține o nouă nădejde. Autorul binefacerilor de la Qumran nu este Mesia, ci Dumnezeu, în timp ce Mt 11,2 le atribuie fără nicio îndoială lui Mesia. În același timp, Iisus nu amintește de o zi a judecății sau de un timp viitor. În *logion* binefacerile sunt deja îndeplinite.

Prin realizarea lor imediată, lista de la Mt 11 și Lc 7 reclamă o conștientizare a realității hristice, motiv pentru care consider că suntem martorii unei anumite critici implicite a listei de la Qumran. Importanța oferită lui Mesia, ca Cel care împlinește binefacerile, recitește și corectează lista de la 4Q521 2 ii. Enumerarea de la Mt 11 și textul paralel vizează, între altele, contemporanii redactorului *logion-ului*, de unde prezența de binefaceri comune și afinități structurale. Raporturile dintre liste fac trimitere la cea de la Qumran și invită la actualizarea ei[34].

Bibliografie:

Brooke, G.J., Interprétations intertextuelles communes dans les manuscrits de la mer Morte et dans le Nouveau Testament, în: D. Marguerat – A. Curtis (ed.), Intertextualités: La Bible en échos, Le Monde de la Bible 40, Genève 2000, 97-120.

Id., Luke-Acts and the Qumran Scrolls: The Case of MMT, în: C.M. Tuckett (ed.), Luke's Literary Achievement: Collected Essays, JSNT.SS 116, Sheffield 1995, 72-90.

Chester, A., Messiah and Exaltation. Jewish Messianic and Visionary Traditions and New Testament Christology, WUNT, 207, Tübingen 2007.

[34] Puech, L'attente, 25, afirmă că lista din "Apocalipsa mesianică 2 ii+4 12 13 este este chiar răspunsul lui Iisus trimișilor lui Ioan care auzise vorbindu-se de lucrările lui Hristos…". Autorul propune această idee în concluziile articolului său și fără ca, în prealabil, pe parcursul analizei sale, să ofere o radiografie filologică detaliată a textului 4Q521.

Collins, J.J., The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature, ABRL, New York 1995.
Id., The Works of the Messiah, în: Dead Sea Discoveries 1 (1994), 98-112.
Id., A Herald of Good Tidings: Isaiah 61:1-3 and its Actualization in the Dead Sea Scrolls, în: C.A. Evans – S. Talmon (ed.), The Quest for Context and Meaning: Studies in Biblical Intertextuality, BIS 28, Leiden 1997, 225-240.
Davies, W.D. – Allison, D.C., The Gospel According to Saint Matthew, vol. 2, ICC 47a, Edinburgh 1994.
Fitzmyer, J.A., The Gospel According to Luke (I-IX), AB 28, Garden City (NY) 1981.
Gamberoni, J., קוּם *qûm*, în: G.J. Botterweck – H. Ringgren – H.-J. Fabry, Theological Dictionary of the Old Testament, vol. 12, Grand Rapids (MI) – Cambridge 2003, 589-612.
García Martínez, F., The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English, Leiden – New York 1994.
Id., Two Messianic Figures in the Qumran Texts, în: D.W. Parry – S.D. Ricks (ed.), Current Research and Technological Developments on the Dead Sea Scrolls, STDJ 20, Leiden 1996, 14-40.
García Martínez, F. – Tigchelaar, E.J.C., The Dead Sea Scrolls Study Edition: 4Q274–11Q31, vol. 2, Leiden 1998.
Gnilka, J., Das Matthäusevangelicum, vol. 1, HTKNT, Freiburg 1986.
Gundry, R.H., Matthew. A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution, Grand Rapids (MI) 1994, a II-a ed.
Hagner, D.A., Matthew 1-13 (WBC, 33a), Dallas (TX) 1993.
Kvalbein, H., The Wonders of the End-Time: Metaphoric Language in 4Q521 and the Interpretation of Matthew 11.5 par., în: Journal for the Study of the Pseudoepigrapha 18 (1998) 87-110.
Langfitt, J.N., ἀνίστημι in Early Christian Tradition, dis., Graduate Theological Union 1973.
Lybaek, L., New and Old in Matthew 11–13: Normativity in the Development of Three Theological Themes, Göttingen 2002.
Marshall, I.H., The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text, NIGTC, Exeter 1978.

Meier, J.P., Un certain Juif Jésus: Les données de l'histoire. La parole et les gestes, vol. 2, Lectio divina, Paris 2010.
Id., Un certain Juif Jésus: Les données de l'histoire. Attachements, affrontements, ruptures, vol. 3, Lectio divina, Paris 2009.
Menken, M.J.J., Matthew's Bible: The Old Testament Text of the Evangelist, BETL 173, Leuven 2004.
Neirynck, F., Q 6,20b-21; 7,22 and Isaiah 61, în: C.M. Tuckett (ed.), The Scriptures in the Gospels, BETL 131, Leuven 1997, 27-64.
Nolland, J., Luke 1-9:20, WBC 35a, Dallas (TX) 1989.
Id., The Gospel of Matthew. A Commentary on the Greek Text, NIGTC, Grand Rapids (MI) – Cambridge – Bletchley 2005.
Notley, R.S., Jesus' Jewish Hermeneutical Method in the Nazareth Synagogue, în: C.A. Evans – H.D. Zacharias (ed.), Early Christian Litterature and Intertextuality: Exegetical Studies, vol. 2, LNTS 392 – SEJC 15, London – New York 2009.
Novakovic, L., Messiah, the Healer of the Sick: A Study of Jesus as the Son of David in the Gospel of Matthew, WUNT 2.170, Tübingen 2003.
Pogor, C., Deux expressions portant sur la résurrection des morts dans un texte de Qumrân et dans le Nouveau Testament. Quels rapports ? Étude de cas sur 4Q521 2 ii 5-8; 12-13 et Mt 11,5 par. Lc 7,22, în: G. Van Oyen – T. Shepherd (ed.), Resurrection of the Dead. Biblical Traditions in Dialogue, BETL 249, Leuven 2012, 341-355.
Puech, É., Une apocalypse messianique (4Q521), în: Revue de Qumrân 15 (1992), 475-522.
Id., La croyance des Esséniens en la vie future: Immortalité, résurrection, vie éternelle ? Histoire d'une croyance dans le Judaïsme ancien. Les données qumrâniennes et classiques, vol. 2, ÉB 22, Paris 1993.
Id., Qumran: Grotte 4. XVIII. Textes hébreux [4Q521 – 4Q528, 4Q576 – 4Q579], DJD 25, Oxford 1998.
Id., Apports des textes apocalyptiques et sapientiels de Qumrân à l'eschatologie du judaïsme ancien, în: F. García Martínez (ed.), Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in Biblical Tradition, BETL 168, Leuven 2003, 133-170.

Id., L'attente du retour d'Élie dans l'Ancien Testament et les écrits péritestamentaires : 4Q558 et 4Q521, în: Revue de Qumrân 30 (2018), 3-26.
Starcky, J., Le travail d'édition des manuscrits de Qumrân, în: Revue Biblique 63 (1956), 66-67.
Tabor, J.A. – Wise, M., 4Q521 'On Resurrection' and the Synoptic Gospel Tradition: A Preliminary Study, în: Journal for the Study of the Pseudoepigrapha 10 (1992), 149-162.
Theissen, G. – Merz, A., The Historical Jesus: A Comprehensive Guide, Minneapolis (MN) 1998.
Turner, D.L., Matthew, BECNT, Grand Rapids (MI) 2008.
Van Cangh, J.-M., Béatitudes de Qumrân et béatitudes évangéliques. Antériorité de Matthieu sur Luc?, în: F. García Martínez (ed.), Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition, BETL 168, Leuven 2003, 413-425.
Zimmermann, J., Messianische Texte aus Qumran: Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran, WUNT 104, Tübingen 1998.

Die orthodoxe Exegese jenseits der Methode. Bibelauslegung als kulturanthropologisches Problem

Romeo Popa*

Das heutige Entwicklungsstadium der orthodoxen Exegese ist nicht nur die Folge einer Treue gegenüber der patristischen Tradition, die zu einem Umgang mit den biblischen Texten einlädt, der besonders den spirituellen Sinn erforscht und die erbauliche Bedeutung der als Wort Gottes verstandenen biblischen Aussagen unterstreicht, sondern auch das Resultat zahlreicher historischer und sozialer Faktoren, die die orthodoxen Kirchen insgesamt in den letzten Jahrzehnten geprägt haben. Theologische Fakultäten mit neutestamentlichen Lehrstühlen, die den Anspruch erheben, eine wissenschaftliche, methodisch geführte Bibelexegese anzubieten, sind im Osten erst spät entstanden. Unter den Herausforderungen der Zeit hat man für den Aufbau eines Lehrplans nicht selten auf schon existenten Erfahrungen im Westen gegriffen.[1]

Zu keinem Zeitpunkt gab es mindestens im rumänisch sprachigen Raum ab der zweiten Hälfte des 19en Jahrhunderts eine universitäre Einrichtung, in der traditionsbewusste Exegeten eine reflektierte, an den Kirchenvätern orientierte methodische Auslegung ausgearbeitet haben. Der Rekurs auf patristische Kommentare war eher kompilatorischer oder mimetischer Art, um die eine oder andere Meinung zu begründen. In der Geschichte der modernen orthodoxen Exegese war lange Zeit der Bruch zwischen der *postulierten* Identität und der *tatsächlichen* wissenschaftlichen Praxis erheblich.

* Dr. Romeo Popa, Cercetător independent.

[1] In einer Retrospektive der rumänischen Lehrbücher für biblische Hermeneutik bemerkt Coman, Sfânta Scriptură, 32 folgendes: „Toate nu fac decât să copieze, în variante ușor adaptate, manualele vechi de ermineutică din Apus".

So eine Konstatierung muss aber den Kontext nicht aus den Augen verlieren. Als die westliche Exegese, nach den maßgebenden Werken gegen Ende des 19en und Anfang des 20en Jahrhunderts, besonders in den Jahrzehnten nach dem zweiten Weltkrieg richtig in Fahrt kam, wurde im orthodoxen Raum aus politischen Gründen jede weitere Entwicklung gestoppt. Für die gebrochene Identität der heutigen orthodoxen Exegese sind auch diese politischen Umwälzungen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts verantwortlich. Erst nach der Wende in den 90er konnten neue Impulse auch im orthodoxen Block entstehen. Inzwischen standen in den überfüllten Regalen der westlichen theologischen Fakultäten zahlreiche Monographien, Kommentare und Zeitschriften, die eine Hochkonjunktur der biblischen Forschung dokumentierten. Die Öffnung der Grenzen und der darauf folgende rege akademische Austausch konnten diese kolossalen Unterschiede nur noch offenbaren. Die magere, von Unterfinanzierung und ideologischen Abhängigkeiten geprägte „Ernte" der orthodoxen Exegese konnte mit den hochentwickelten und ausdifferenzierten besonders deutsch- und englischsprachigen Studien und Ansätzen nicht standhalten. Neben dem raschen materiellen Nachholbedarf wurde bald auch die bittere Wahrheit deutlich, dass *es eine strukturierte, selbstbewusste, konsensfähige, moderne, orthodoxe Exegese patristischer Prägung nicht gab*.

Erst dann begann man, Überlegungen zu formulieren, die die verschiedenen Ansätze der Kirchenväter in den Blick nahmen, um sie für die heutige Exegese fruchtbar zu machen. Die erste mir bekannte Studie dieser Art in der rumänisch sprachigen Exegese gehört der hier gefeierten Persönlichkeit, Pf. Prof. Vasile Mihoc.[2] Mit seinen Beiträgen hat Prof. Mihoc der orthodoxen Stimme im internationalen Dialog der Bibelwissenschaftler Gehör verschafft[3] und hat die Aufmerksamkeit auf das Proprium eines orthodoxen Bibelverständnisses fokussiert.

---

[2] Mihoc, Actualitatea, 52-74; siehe auch die bearbeitete und augmentierte englische Fassung: Actuality, 3-28.

[3] Vgl. auch den bedeutenden Aufsatz Mihoc, Principles, 38-64.

1. Die theologischen Voraussetzungen der orthodoxen Bibelauslegung.

Die Bibel und ihre Interpretation sind aus orthodoxer Sicht vom Leben und von der Mission der Kirche in der Welt nicht zu trennen.[4] Als Teil der Offenbarung genießt die Heilige Schrift eine besondere Rolle im Verhältnis Gottes zur Menschheit. Sie ist in der Kirche entstanden und beinhaltet ihr Selbstverständnis über Generationen.[5] Die Kirche ist zugleich auch der Ort, wo die Vertiefung, die Erklärung und die ständige Aktualisierung des Wortes zur Erbauung und Heiligung der Christen erfolgt. So wie die biblischen Bücher die Zuwendung Gottes zur Welt dokumentieren, ist jede weitere Beschäftigung mit dem Wort Gottes eine Fortsetzung dieses Dialogs, den Gott selbst zugunsten der Menschheit initiiert hat. Die Bibelauslegung ist aus dieser Perspektive ein ekklesialer Akt, wodurch sich die Kirche als sichtbarer Ort der Anwesenheit Gottes selbst für die Menschen der verschiedenen Epochen immer wieder neu deutet.

Dieser Prozess der Aktualisierung und Verwirklichung der Heiligen Schrift in der Geschichte findet seinen Ausdruck in der Heiligen Tradition als lebendige Fortsetzung der Wirkung Christi[6] durch den Heiligen Geist in der Kirche: „[A]vând pe Hristos ca lucrător în ea prin Duhul Sfânt, Biserica e singura capabilă să înțeleagă și să interpreteze în mod autentic Scriptura".[7] Noch mehr ist die Schrift von Anfang an in der mit den Worten Jesus Christi und der Apostel entstandene mündliche

---

[4] Florovsky, Bible, 90: „Scripture and Church could not be separated, or opposed to each other. Scripture, that is—its true understanding, was only in the Church, as she was guided by the Spirit".

[5] Vgl. Mihoc, Principles, 52: „The Orthodox exegesis stresses that the Bible is not *sui generis* but that it was born and shaped within a community of faith".

[6] Zum christologischen Charakter der patristischen Exegese vgl. besonders Mihoc, Actualitatea, 96-100.

[7] Stăniloae, Dogmatică, 39; siehe auch Breck, Principles, 88: „The *Church* is the proper locus for the *interpretation* as well as the proclamation and celebration of the Word of God". Mit gleicher Überzeugung ist diese Funktion der Kirche auch von einem protestantischen Exegeten formuliert worden: „Auslegen und Verstehen der Bibel [ist] ein gemeinschaftlicher Prozess und (…) letztlich [ist] die Kirche, nicht das Individuum das Subjekt der Auslegung der Bibel" (Luz, Bedeutung, 44).

Tradition eingebettet, und gewinnt ihre angemessene Deutung ebenfalls im Rahmen dieser kontinuierlichen Tradition „care să-i păstreze totuși nealterate înțelesurile apostolice originare".[8] Die Treue gegenüber der eigenen göttlich-menschlichen Identität der Kirche drückt sich in der Bewahrung der ursprünglichen Bedeutung des Wortes aus, wie auch in der permanenten kreativen Anpassung der Form ihrer Botschaft an die weltlichen Veränderungen: „Biserica ține deci Scriptura, aplicată prin Tradiție, mereu nouă și totuși mereu aceeași".[9]

Dieses gegenseitige Verhältnis Kirche – Schrift – Tradition legt aus orthodoxer Perspektive das Fundament für jeden Versuch, biblische Texte zu interpretieren. Darin wird der Ernst dieses Unternehmens deutlich. Die Bibelauslegung obliegt der Kirche selbst als lebendige Erbin des Werkes und der Autorität Christi: „Biserica, prin Sfânta Scriptură și prin Sfânta Tradiție menține în înțelesul ei adevărat Revelația în acțiune".[10] Die Interpretation der Bibel wird nur in diesem Rahmen angemessen vollzogen, und wurzelt in der dogmatischen Lehre der Kirche – die Kirche ist „eine Interpretationsgemeinschaft".[11] Ohne zusätzliche Bestimmungen, wie z.B. in der Katholischen Kirche der Fall war,[12] fungiert die *regula fidei* als „controlling instance in the exegesis",[13] aber nicht als äußere Autorität, sondern in ihrer fundamentalen Funktion als „keeper and guardian of that Divine truth which was stored and deposited in the Holy Writ".[14]

---

[8] Stăniloae, Dogmatică, 44; in dieselbe Richtung auch Florovsky, Bible, 79: Die Tradition „provided that living context, the comprehensive perspective, in which only the true 'intention' and the total 'design' of the Holy Writ, od Divine Revelation itself, could be detected and grasped".

[9] Stăniloae, Dogmatică, 45.

[10] Stăniloae, Dogmatică, 38.

[11] Luz, Bedeutung, 44.

[12] Die Tür zur Anwendung der historisch-kritischen Methode in der Katholischen Kirche wurde durch die Enzyklika *Divino afflante spiritu* (1943) geöffnet und dann im II. Vatikanischen Konzil mit den dogmatischen Konstitutionen *Dei Verbum* (1965) und *Lumen gentium* (1964) ermöglicht.

[13] Florovsky, Bible, 80.

[14] Florovsky, Bible, 77.

Dafür hat die Kirche keine besondere Methode apodiktisch für gültig erklären müssen. Im Lichte des skizzierten dynamischen Verhältnisses soll die Tradition selbst als Summe der kirchlichen Erfahrungen in Raum und Zeit ein stets erneuerbares interpretatives Muster generieren,[15] das sich einerseits an den erwähnten Grundlagen orientiert und andererseits die geschichtliche Neuigkeit – kulturelle und sozial-politischen Entwicklungen einbegriffen – wahrnimmt und kreativ verarbeitet. So betrachtet, soll die orthodoxe Exegese den verschiedenen theoretischen und methodischen Ergebnissen in den heutigen Geschichts-, Literatur-, und Sozialwissenschaften, umso mehr den Errungenschaften der westlichen biblischen Exegese, die in ihrer Geschichte ebenfalls von dieser kulturellen Vielfalt profitiert hat, überhaupt nicht skeptisch gegenüberstehen. Der reflektierte Austausch mit *ihren* gegenwärtigen kulturellen und wissenschaftlichen Strömungen und ein intelligenter Einsatz dieser Ergebnisse für die eigene Sache war die Stärke der kirchlichen Schriftsteller schon zur Zeit der Apologeten. Die Auslegung der Väter ist in den kulturellen Gegebenheiten ihrer Zeit eingebettet: „Sf. Părinți s-au simțit absolut liberi de a folosi în serviciul interpretării textelor biblice toate mijloacele pe care le ofereau filosofia și știința profană a epocii lor".[16]

Zu berücksichtigen sind hier allerdings die Grundvoraussetzung und die jeweilige Textauffassung. Bei der Bedeutung, die der Schrift in der Orthodoxie als Schnittstelle im Dialog zwischen Gott und Mensch zukommt, wäre eine rein kulturgeschichtliche Betrachtung der Entstehung, Tradierung und Auslegung der biblischen Texte unzureichend. Allerdings besitzt die christliche Offenbarung eine Materialität, unterliegt einem bestimmten Kontext und ist verschiedenen Tradierungsprozessen unterworfen, die sich mit verfügbaren Mitteln der unterschiedlichen wissenschaftlichen Richtungen ohne weiteres untersuchen lassen. Erst

[15] Florovsky, Bible, 79: „Tradition was in the Early Church, first of all, an hermeneutical principle and method".

[16] Mihoc, Actualitatea, 88; Agouridis, Church, 147: „The fathers of the Church, brilliant though they were, were children of their own time, as we are children of ours (…). The Fathers absorbed the material for their own time and for the problems current then".

die wissenschaftliche Achtsamkeit hinsichtlich der Form und der Funktion einer Schrift im Rahmen eines Kommunikationsvorgangs zwischen einem Evangelisten und seiner Gemeinde oder einem Briefsender und den Rezipienten zeugt vom Respekt für den Text selbst.[17] Die Akribie im Umgang mit der Tradierung, mit der Form und mit der Analyse eines *heiligen* Textes darf nicht einer zu sehr an vorschnellen Aktualisierungen oder effektvollen Allegorien interessierten Interpretation zum Opfer fallen. Nun liegt es bei jedem individuellen Ausleger, für den eigenen Zweck, diejenigen methodischen Mittel selbst zu wählen und dermaßen anzuwenden, dass der argumentative Vorgang die selbstgesteckten theologischen Grundannahmen nicht sprengt.

Mir sind aber kaum Beiträge der modernen orthodoxen Exegese bekannt, die diesen *zweifachen Ernst* der Beschäftigung mit dem biblischen Text bezeugen – seine Würdigung als Teil der Offenbarung und die daraus folgende Aufmerksamkeit hinsichtlich der Tradierung, der Form und des literarischen und geschichtlichen Kontextes. Eine gewisse *Fixierung auf die Problematik der Methode* hat den Blick von der Tatsache abgewendet, dass es bislang z.B. keine rumänisch-orthodoxe Kommentaren-Reihe zum Neuen Testament gibt, und die Zahl der exegetischen Studien, welche die oben skizzierten Prinzipien umsetzen, sich eher in Grenzen hält. Erst wenn es zu einem lebendigen exegetischen Dialog kommt, und wenn eine faire Streitkultur in Bezug auf verschiedene Interpretationsangebote von konkreten Bibeltexten entsteht, so wie es im Westen schon seit Jahrhunderten der Fall ist, werden sich auch im orthodoxen Raum natürlicherweise unterschiedliche methodische Ansätze herausbilden, die im Sinne einer lebendigen Tradition eine Brücke zwischen der prinzipiellen Treue gegenüber der Väterexegese und der gebührenden Pflicht gegenüber dem gegenwärtigen kulturellen und historischen Kontext schaffen. Die Vorstellung, dass man sich heute hinsetzt und aus Not eine allgemeingültige moderne Methode konzipiert, die allen Belangen

[17] Vgl. auch Dragutinović, Exegesis, 24: „By pursuing historical-critical exegesis, we respect the otherness of the biblical texts, and we allow them permanently to question our identity".

einer orthodoxen Exegese entspricht, ist unrealistisch. Dies ist m.E. eine Generationenaufgabe. Die Väterexegese in ihrer Vielfalt, wie auch die so genannte historisch-kritische Methode ist das Resultat eines graduellen Reflexionsprozesses.

2. Exegese im Osten und im Westen – Versuch einer kulturanthropologischen Verhältnisbestimmung.

Die „klassischen" Methoden der Bibelwissenschaft gehen vom Text als kulturelles Gut aus und haben zu Ergebnissen geführt, die als fester Bestandteil der westlichen Exegese eher den neutralen, objektiven Standpunkt einer autonomen und an geschichtlichen und literarischen Gegebenheiten orientierten Interpretation zum Ausdruck bringen. Ein einleuchtendes Beispiel dafür ist die Differenzierung zwischen der vor- und nachösterlichen Überlieferung, mit erheblichen Folgen für die christologische Lehre, die aus der heutigen westlichen Exegese nicht mehr wegzudenken ist.[18] Dementsprechend gelten die Aussagen zur Präexistenz und zur göttlichen Würde Christi als Bildungen und Entwicklungen der christlichen Gemeinden *nach* dem Osterereignis – „This is a Christology that has nothing to do with the theaching of the Church and that few people will dare to preach from the pulpit".[19] Hingegen sind das Wirken Christi als Sohn Gottes von Anfang an in der Welt und die Fortsetzung seiner Tätigkeit durch den Heiligen Geist in der Kirche bis heute die elementare Voraussetzung für die Bestimmung der Stellung und der Funktion der Heiligen Schrift aus orthodoxer Perspektive.

Theologische Voraussetzung, exegetische Methode und ihre Ergebnisse sind nicht leicht voneinander zu trennen. Die erheblichen Unterschiede zwischen den beiden Ansätzen fangen schon bei den Grundannahmen an. Der vorwiegend ekklesialen orthodoxen Perspektive, die in der Auslegung der Bibel vom Christus als Offenbarer ausgeht, der sich in der Wirkung des Heiligen Geistes ständig in der Kirche durch die Sakramente und durch

[18] Vgl. Theißen/Merz, Jesus, 481-482.
[19] Mihoc, Principles, 60.

das Wort des Evangeliums zugänglich macht, steht ein wissenschaftlicher Ansatz gegenüber, der sich vorwiegend für die literarische Herausbildung der christlichen Überlieferungen und für die geschichtliche Entwicklung der christlichen Gemeinden interessiert. Jedoch beziehen sich die beiden Ansätze auf *dieselben Quellen* und auf *dieselben geschichtlichen Gegebenheiten* und, auch wenn die Bibelwissenschaft im Westen sich weitgehend verselbstständigt hat, trägt auch sie immer noch der eigenen kirchlichen Tradition Rechnung.

Um das Verhältnis zwischen diesen exegetischen Anschauungen zu bestimmen spricht man z.B. von den Unterschieden zwischen diachronischen und synchronischen Methoden, wobei die ersten geradezu mit der historisch-kritischen Methode identifiziert werden[20] und den letzten eine gewisse Nähe zur orthodoxen Sichtweise bescheinigt wird.[21] Auch das Begriffspaar „analytisch" und „synthetisch/holistisch" wird manchmal dazu genutzt,[22] wobei dem historisch-kritischen Ansatz nie einen Hang zur synthetischen Theoriebildung gefehlt hat,[23] die Schrift, Kirche und weltliche kontextuelle Bedingungen durch komplexe Gedankengänge zu einem einheitlichen Bild zu binden versuchte. Als mögliche Brücke zwischen den beiden Denkrichtungen, wegen ihrer kirchlichen Affinität, erachtet man die wirkungsgeschichtlich orientierte Hermeneutik: „Beiden geht es um die Einbettung der Auslegung in die Tradition und das Leben der Kirche; beiden gemeinsam ist eine Grundhaltung der Dankbarkeit gegenüber dem leben- und identitätsstiftenden Erbe der Tradition".[24]

---

[20] Oancea, Exegeza, 188: „Exegeza diacronică este cunoscută teologilor sub denumirea, deja clasică, de ‚exegeză istorico-critică'. Ea este o exegeză științifică întrucât folosește o metodologie pentru a răspunde întrebărilor de natură istorico-critică". Dabei ist anzumerken, dass die s.g. historisch-kritische Methode, wie sie heute an den westlichen Universitäten vermittelt wird, durchaus komplexer und wandlungsfähiger ist und zugleich eine Lektüre unter synchronem Aspekt (sprachlich-syntaktische Analyse; semantische Analyse; pragmatische Analyse) und unter diachronem Aspekt (Literarkritik; Traditionskritik; Redaktionskritik) einschließt (vgl. Egger, Methodenlehre).

[21] Vgl. Oancea, Exegeza, 192.

[22] Vgl. Breck, Principles, 83; Nikolakopoulos, Das Neue Testament, 311.

[23] Vgl. exemplarisch Berger, Theologiegeschichte; Theißen, Religion, 2000.

[24] Luz, Hermeneutik, 31

Der Ansatz, von manchen orthodoxen Theologen mit Begeisterung aufgenommen,[25] ist aber nur begrenzt zu diesem Zweck nützlich, wie der Autor selbst in Bezug auf das eucharistische Verständnis der orthodoxen Bibelauslegung[26] unterstreicht:

> [D]as orthodoxe Verständnis von Verstehen und Empfangen der Bibel, das sein Zentrum in der Feier der Eucharistie hat, [kann] allein schon darum nicht die für mich wirkliche Form von kirchlicher Auslegung sein (…), weil ich durch eine Entscheidung der orthodoxen Kirche von diesem Zentrum ausgeschlossen bin. (…) [I]ch muss mich wohl damit abfinden, dass das, was ich vorzustellen versucht habe, für die meisten meiner Freunde keine kirchliche Auslegung sein kann.[27]

Eine sachgemäße orthodoxe Exegese impliziert nicht nur einen bestimmten theologischen Rahmen, sondern auch eine besondere persönliche Einstellung des Exegeten selbst. Über der ekklesialen und christologischen Dimension der orthodoxen Bibelauslegung war schon die Rede. Eng damit verbunden ist die „pneumatische Besonderheit der Hl. Schrift"[28], die sich nur dann erschließen lässt, wenn der Exeget selbst das angemessene Verhältnis „zum Leib der Kirche Christi"[29] pflegt, eine Bedingung, die der Ausleger als „existentielle Voraussetzung" zu erfüllen hat, nach dem Wort des Heiligen Athanasius:

> Așa, cel ce voiește să înțeleagă cugetările de Dumnezeu cuvântătorilor, trebuie să-și curețe și spele sufletul prin viață și să se apropie de sfinți prin asemănarea faptelor sale, ca, însoțindu-se

[25] Vgl. Pricop, Method, 377.

[26] Vgl. dazu Florovsky, Bible, 89; Coman, Sfânta Scriptură, 42-44.

[27] Luz, Hermeneutik, 36.

[28] Nikolakopoulos, Das Neue Testament, 304. Zur hermeneutischen Funktion des Heiligen Geistes vgl. Coman, Sfânta Scriptură, 50-52.

[29] Nikolakopoulos, Das Neue Testament, 305; Mihoc, Actualitatea, 100: „[P]erspectiva justă a oricărei interpretări a Bibliei nu este alta decât cea a evlaviei"; Breck, Principles, 92: „[O]ne cannot interpret the Scriptures faithfully or accurately unless one lives in accordance with them".

> cu ei prin împreuna viețuire cu ei, să înțeleagă cele descoperite lor de Dumnezeu (De Incarnatione 57).

Im Akt der Auslegung wird die innige Verbindung zu Christus angestrebt, die in der Entstehungsphase der Kirche aber auch bei den Kirchenvätern als selbstverständig galt.[30]

Die meisten Schriften des Neuen Testaments sind als Antwort auf die Herausforderungen der Gemeinden entstanden und haben zunächst einen Erbauungscharakter; dieses Grundmerkmal im Verhältnis „Schrift – Kirche" wird in der Auslegung weitergeführt. Die Beziehung der Bibelauslegung im Sinne einer bewussten Interpretation zur Homilie als Verdeutlichung der Botschaft Christi für die Bedürfnisse der Gläubigen ist in der orthodoxen Kirche nie zu Bruch gegangen. Ein Orthodoxer wird auch heute den Übergang vom Lehrstuhl zur Kanzel und umgekehrt nicht als wesentlich empfinden. Die orthodoxe Exegese erfolgt aus der Kirche heraus und für die Kirche; sie repräsentiert somit *die Innenperspektive* einer Gemeinschaft, die die eigenen heiligen Texte für den Eigenbedarf im Einklang mit der Tradition interpretiert: „The Scriptures, in other words, can only truly be understood and expounded *from within* — which means from within the perspective of faith which knows the biblical witness to be ultimately true".[31]

Für einen Neutestamentler westlichen Formats gilt vor allem das Primat des Textes in seinem jeweiligen Kontext. Man braucht hier nicht, ausführlich darauf einzugehen, wie der methodische Ansatz der historisch-kritischen Exegese die christlichen Quellen mit einem komplexen Instrumentarium *von außen her* betrachtet und analysiert, ohne besonders Rücksicht auf die Aktualisierung der Texte im Leben der heutigen Christen zu nehmen. Rein wissenschaftliche Kriterien stellen das Grundgerüst dar, an dem man sich allein orientiert, wobei die Bildung von verifizierbaren/falsifizierbaren Hypothesen eine wichtige Arbeitsweise ausmacht.

---

[30] Vgl. Vild, Cadrul, 139: „Părinții Bisericii au avut același cadru eclezial pe care îl au și bibliștii ortodocși din timpurile noastre"; vgl. auch Coman, Sfânta Scriptură, 52-54 („Experiența personală a dumnezeirii, concept ermineutic fundamental").

[31] Breck, Principles, 92.

Die ekklesiale Einstellung des Exegeten selbst wird dabei sekundär, wie auch die ethische Implikation für die eigene Existenz. Der Anschluss an die eigene Gemeinde geht oft verloren, angestrebt wird ein wissenschaftlicher Erkenntnisgewinn in Bezug auf Struktur, Funktion, geschichtlichen Hintergrund der jeweiligen Texte.

Diese zwei unterschiedlichen Betrachtungsweisen desselben literarischen und historischen Phänomens führen mich im Versuch, ihr Verhältnis genauer zu bestimmen, zu einem bekannten Konzept aus der Kulturanthropologie, verwendet, um zwischen der Innenperspektive und der Außenbetrachtung in der Beschreibung einer Kultur oder eines Systems zu differenzieren – die „emische/ethische" Forschungsperspektive.[32] Man stellt einen gewissen Kontrast zwischen den Erklärungen und der Selbstdarstellung der Einheimischen, die in eine Kultur eingeboren und sozialisiert wurden, und den Beschreibungen durch empirische Beobachtungen und Vergleiche der Betrachter von außen fest.

Die *emische Analyse* ist die genuine Stimme einer sozial geteilten Gruppenkultur und beschreibt ein kulturelles Modell von Erfahrung/Erleben aus der Innenperspektive; formuliert wird es mit Eigenbegriffen der jeweiligen Kultur. Während die *ethische Analyse*, wissenschaftlich orientiert, unter Anwendung von theoretischen und formalen Kategorien und vergleichenden Methoden von außen herangeht.[33] Die Notwendigkeit dieses zusätzlichen Ansatzes liege darin, dass „the members of a culture often are too involved in what they are doing to interpret their cultures impartially".[34] Die Validierung der unterschiedlichen Annahmen und Ergebnisse erfolgt einerseits durch ihre Akzeptanz als „real, meaningful, or appropriate"[35] in den Augen der Betroffenen, andererseits durch die

---

[32] Seymour-Smith, Art. emic/etic, 92.

[33] Vgl. Kottak, Mirror, 53: „An emic approach investigates how local people think. How do they perceive and categorize the world? What are their rules for behavior? What has meaning for them? How do they imagine and explain things? Operating emically, the ethnographer seeks the 'native viewpoint', relying on local people to explain things and to say whether something is significant or not".

[34] Kottak, Mirror, 53.

[35] Harris, Materialism, 32.

Generierung von tragfähigen Theorien über „the causes of sociocultural differences and similarities", wobei „[f]recquently, etic operations involve the measurement and juxtaposition of activities and events that native informants may find inappropriate or meaningless".[36]

Trotz aller Unterschiede wird den beiden Herangehensweisen die Fähigkeit eingeräumt, wichtige und unverzichtbare Erkenntnisse über das untersuchte kulturelle System zu liefern, denn „emic and etic data do not constitute a rigid dichotomy of data, but often present the same data from two points of view".[37] Die mögliche Kombinierung von verschiedenen „lokalen" Einsichten mit theoretischen Ansätzen „von draußen" kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass die beiden Methoden doch zu unterschiedlichen Weltanschauungen gehören. Das Gleiche gilt auch für das Verhältnis zwischen der orthodoxen und der westlichen Exegese, die grundlegend verschiedene Ausrichtungen aufweisen. Jeder Versuch sie in eine *erzwungene Harmonie* zu bringen, wird schließlich an den jeweiligen Fundamenten scheitern. Ergebnisse oder methodische Vorgänge der historisch-kritischen Methode *en bloc* und unreflektiert zu übernehmen, würde möglicherweise zu Überlappungen von Elementen zweier inkompatibler Denk- und Arbeitssysteme führen. Das bedeutet natürlich nicht, wie schon angedeutet, dass der orthodoxe Exeget nach dem eigenen Ermessen aus dem vielfältigen methodischen Instrumentarium der Literatur-, Geschichts-, und Kulturwissenschaften nicht die eigenen methodischen Schritte herausbilden kann, um den heiligen Text *im Sinne der eigenen theologischen Grundvoraussetzungen* zu interpretieren.

3. Erwägungen zu möglichen Forschungsfeldern der modernen orthodoxen Exegese.

Die Materialität der Offenbarung öffnet auch für die östliche Bibelwissenschaft einen Spielraum, um wissenschaftliche Methoden verschiedener Disziplinen flexibel und kreativ anzuwenden, ohne den theologischen

[36] Harris, Materialism, 32.
[37] Berry, Emics, 168.

Rahmen zu tangieren. Auch die westliche Exegese hat ihre Entwicklungen durchgemacht und manche Forschungsrichtungen hervorgebracht, die erst recht einen Dialog mit der östlichen Sicht der Dinge erleichtern könnten.

Sozialgeschichtliche Fragestellungen haben ab den 80er Jahren Themen ins Zentrum der Bibelforschung gerückt, die die Aufmerksamkeit der Exegeten vom Text hin zur Rolle der Gemeinden und zu den sozialen Prozessen hinter den Texten gelenkt haben.[38] Im Einklang mit den orthodoxen Grundannahmen hinsichtlich der engen Verzahnung zwischen den ursprünglichen christlichen Gemeinden und der Entstehung und Tradierung der Heiligen Schriften fragt die heutige Exegese auch nach der sozialen Dynamik der christlichen Bewegung, nach dem Zusammenhang zwischen der Entwicklung ihres Selbstbewusstseins und den verschiedenen geschichtlichen Faktoren, welche die Christen zu bewältigen hatten. Es wird in der Herausbildung spezifischer Theologien beobachtet, wie vielfältig die ausgeprägte Christus-Bezogenheit ihrer Weltanschauungen sich in ihren Schriften niedergeschlagen hat.

Diese Vielfalt entspricht durchaus dem dynamischen Verhältnis, das die orthodoxe Theologie zwischen Schrift und Tradition annimmt. Das wachsende Interesse an christlichen Überlieferungen „beyond the canon" in der westlichen Bibelwissenschaft ist eine Frucht der mit der Zeit gewonnenen Erkenntnis, dass die Grenze „kanonisch/nicht kanonisch" zugunsten einer besseren Einsicht in die komplexen Entwicklung der christlichen Theologie und Geschichte flexibler gestaltet werden muss. Ein weiterer Impuls, den die orthodoxe Bibelwissenschaft aus der Wechselbeziehung „mündliche Tradition/niedergeschriebener Text" ziehen kann, hat auch in der literaturkritischen Debatte eine Rolle gespielt[39] – Angesichts der Entstehung des ersten Evangeliums (nach Markus) wahrscheinlich erst etwa 69/70 n.Chr. stellt sich die Frage nach der herausragenden Funktion der mündlichen Überlieferung in den ersten vier Jahrzenten der aposto-

[38] Als Pionierleistungen auf dem Gebiet der sozialwissenschaftlichen Exegese gelten z.B. Werke wie von Meeks, Christians oder von Theißen, Studien.

[39] Siehe Baum, Faktor.

lischen Mission und des christlichen Gemeindelebens: „It does appear that an in-depth appreciation of the noetic and communication processes of primary orality could open to biblical studies new depths of textual and doctrinal understanding".[40] Darüber hinaus öffnet sich mit dem Phänomen der „sekundären Oralität"[41] – die Weitererzählung von schon verschriftlichten Traditionen, die somit eine zweite Welle von mündlicher Tradition erzeugt, die dann erneut niedergeschrieben werden – ein höchst aktuelles Forschungsgebiet,[42] auf dem sich die orthodoxe Annahme von dem wechselseitigen Verhältnis „Schrift/Tradition" entfalten kann.

Der ethische Aspekt gewinnt in der modernen Exegese erneut eine besondere Aufmerksamkeit,[43] die den „ethischen (tropologischen) Sinn" der patristischen Hermeneutik in einer anderen Art und Weise aufleben lässt. Es geht darum, das komplexe Handlungsrepertoire der christlichen Gemeinden an der Schnittstelle zwischen theologischer Überzeugung und sozialen Pflichten gegenüber dieser Welt in verschiedenen Ausprägungen zu verdeutlichen, was auch für eine Perspektive interessant sein kann, die um die Aktualisierungen und die „Übersetzung" der theologischen Botschaft der Schrift für Christen der modernen Zeit bemüht ist.

Schließlich möchte ich noch kurz auf das weite Feld der Textkritik hinweisen und auf die ernste Beschäftigung mit der Textüberlieferung, die darin zum Ausdruck kommt. Von Anfang an war die Heilige Schrift ein wichtiger Bestandteil der liturgischen Tradition, die die orthodoxe Kirche bis heute pflegt. Die Lektionare bieten eine immer noch nicht vollständig ausgeschöpfte Quelle in den textkritischen Debatten an; das

---

[40] Ong/Hartley, Orality, 170.

[41] Ong/Hartley, Orality, 133-134: „This new orality has striking resemblances to old in its participatory mystique, its fostering of a communal sense, its concentration on the present moment, and even its use of formulas".

[42] Z.B. Labahn, Orality, 53-80 versucht die komplexe und umstrittene Beziehung vom Johannesevangelium zu den synoptischen Evangelien anhand von „secondary orality" zu erklären.

[43] Vgl. nur einige neue Beiträge: van der Watt (Hg.), Identity; Zimmermann/Horn (Hg.), Jenseits; Zimmermann/ van der Watt (Hg.), Language.

gilt auch für die zahlreichen Bibelzitate bei den Kirchenvätern. Trotz der assumierten Bedeutung des Kultus und der patristischen Werke für die Exegese zeichnet sich in der rumänischen Forschung, im Lichte der gegenseitigen und für die Orthodoxie identitätsstiftenden Abhängigkeit Kirche – Schrift – Tradition, noch nicht eine Tendenz zur entsprechenden Gewichtung dieser Forschungsrichtungen ab. Die orthodoxe Stellung zum Text des Neuen Testaments ist zwischen der wichtigen Frage nach der ältesten Form und der Treue für die weiterentwickelten Lesarten in der byzantinischen Zeit gefangen, denn der theologische Werdegang der Kirche und der Kampf gegen Häresien haben den Bibeltext und sein Verständnis nicht unerheblich geprägt.[44]

Die Bemühungen zur Befestigung der orthodoxen Position auf dem Feld der heutigen Exegese, ohne das eigene Spezifikum zu verlieren, werden auch in Zukunft Generationen von Exegeten herausfordern. Zum Schluss passt sehr gut das folgende Zitat, aber nicht nur in Bezug auf das Studium der Manuskripte, sondern allgemein auf alle Felder der orthodoxen biblischen Studien:

> It is inconceivable today that within the growth of all the spheres of theological knowledge, the critical study of the manuscripts can be left aside, and the correct editions of the text of the New Testament can be neglected on the grounds that other theological and hermeneutical questions have primacy.[45]

Eine Abkoppelung des orthodoxen Bibelverständnisses von den übrigen Diskursen der vielfältigen Bibelwissenschaft ist kaum noch denkbar. Diese Verbindung kann erfol

---

[44] Hier sei es exemplarisch nur auf das s.g. *Comma Johanneum* hingewiesen, ein trinitarischer Zusatz im 1Joh 5 zwischen V. 7 und 8, der sich aus einer Glosse entwickelt hat (vgl. den Exkurs in Klauck, 1In, 303-311). Auch in den patristischen Kommentaren macht sich das jeweilige theologische Agenda spürbar; in seinem Kommentar zu Johannesevangelium verwendet Hl. Kyrill von Alexandrien den Begriff ὁμοούσιος (Kap. 2) und drückt somit dem johanneischen Prolog einen nizänischen Stempel auf.

[45] Karavidopoulos, Criticism, 395.

gen, so wie die Beiträge von Prof. Mihoc zeigen, auch ohne die eigene exegetische Identität aufzugeben.

Literatur:

Agouridis, Savvas, The Orthodox Church and Contemporary Biblical Research, in: James D.G. Dunn/Hans Klein/Ulrich Luz/Vasile Mihoc (Hg.), Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive. Akten der west-östlichen Neutestamentler/innen-Symposiums von Neamț vom 4.-11. September 1998, WUNT 130, Tübingen 2000, 139-154.

Baum, Armin D., Der mündliche Faktor und seine Bedeutung für die Synoptische Frage. Analogien aus der antiken Literatur, der Experimentalpsychologie, der Oral Poetry-Forschung und dem rabbinischen Traditionswesen, TANZ 49, Tübingen 2008.

Berger, Klaus, Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen/Basel 1995.

Berry, J.W., Emics and Etics: A symbiotic Conception, in: Culture & Psychology 5 (1999), 165-171.

Breck, John, Orthodox Principles of Biblical Interpretation, in: St. Vladimir's Theological Quarterly 40 (1996), 77-93.

Coman, Constantin, Sfânta Scriptură și ermineutica biblică ortodoxă, in: Studii Teologice 5 (2009), 31-59.

Dragutinović, Predrag, Is There an Orthodox Exegesis? Engaging Contextual Hermeneutics in Orthodox Biblical Studies, in: Ortodoksia 55 (2015), 7-42.

Egger, Wilhelm, Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden, Freiburg/Basel/Wien ^{3}1996.

Florovsky, Georges, Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View, Belmont 1972.

Harris, Marvin, Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture, New York 1979.

Karavidopoulos, Ioannes, Textual Criticism in the Orthodox Church: Present State and Future Prospects, in: Greek Orthodox Theological Review 47 (2002), 381-396.

Klauck, Hans-Josef, Der erste Johannesbrief, EKK XXIII/1, Braunschweig/Neukirchen-Vluyn 1991.

Kottak, Conrad Phillip, Mirror for Humanity. A Concise Introduction to Cultural Anthropology, New York [7]2010.

Labahn, Michael, 'Secondary Orality' in the Gospel of John: A 'Post-Gutenberg' Paradigm for Understanding the Relationship between Written Gospel Texts, in: Stanley E. Porter/Hughson T. Ong (Hg.), The Origins of John's Gospel (Johannine Studies 2), Leiden/Boston 2016, 53-80.

Luz, Ulrich, Die Bedeutung der Kirchenväter für die Auslegung der Bibel. Eine westlich-protestantische Sicht, in: James D.G. Dunn, Hans Klein, Ulrich Luz, Vasile Mihoc (Hg.), Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive. Akten der west-östlichen Neutestamentler/innen-Symposiums von Neamț vom 4.-11. September 1998, WUNT 130, Tübingen 2000, 29-52.

Luz, Ulrich, Wirkungsgeschichtliche Hermeneutik und kirchliche Auslegung der Schrift, in: Moisés Mayordomo (Hg.), Die prägende Kraft der Texte. Hermeneutik und Wirkungsgeschichte des neuen Testaments (Ein Symposium zu Ehren von Ulrich Luz), SBB 199, Stuttgart 2005, 15-37.

Meeks, Wayne A., The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul, New Haven/London 1983.

Mihoc, Vasile, Actualitatea exegezei biblice a Sfinților Părinți, in: Revista Teologică 79 (1997), 52-74.

Mihoc, Vasile, Basic Principles of Orthodox Hermeneutics, in: Moisés Mayordomo (Hg.), Die prägende Kraft der Texte. Hermeneutik und Wirkungsgeschichte des neuen Testaments (Ein Symposium zu Ehren von Ulrich Luz), SBB 199, Stuttgart 2005, 38-64.

Mihoc, Vasile, The Actuality of Church Fathers' Biblical Exegesis, in: James D.G. Dunn, Klein, Hans; Luz, Ulrich; Mihoc, Vasile (Hg.), Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive. Akten der west-

östlichen Neutestamentler/innen-Symposiums von Neamț vom 4.-11. September 1998, WUNT 130, Tübingen 2000, 3-28.

Nikolakopoulos, Konstantin, Das Neue Testament in der Orthodoxen Kirche. Grundlegende Fragen einer Einleitung in das Neue Testament, Berlin ²2014.

Oancea, Constantin, Exegeza istorico-critică și teologia biblică ortodoxă: o reevaluare, in: Revista Teologică 3 (2007), 187-202.

Ong, Walter J./Hartley, John, Orality and Literacy. The Technologizing of the Word, 30th Anniversary Edition, London/New York 2012.

Pricop, Cosmin Daniel, The Historical-Critical Method and the Holy Fathers. A brief history of a mutual reception with ecumenical implications at the level of biblical studies, in: Review of Ecumenical Studies 6 (2014), 354-377.

Seymour-Smith, Charlotte, Art. emic/etic, in: Dies., Macmillian Dictionary of Anthropology, London 1986, 92.

Sf. Atanasie cel Mare, Scrieri Partea I: Tratat despre întruparea Cuvântului și despre arătarea Lui nouă în trup, PSB 15, Bukarest 1987, 87-154.

Stăniloae, Dumitru, Teologia Dogmatică Ortodoxă, Bd. 1, București²1996.

Theißen, Gerd, Die Religion der ersten Christen: Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2000.

Theißen, Gerd, Studien zur Soziologie des Urchristentums, WUNT 19, Tübingen 1979.

Theißen, Gerd/Merz, Annette, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen ³2001.

van der Watt, Jan G. (Hg.), Identity, Ethics, and the Ethos in the New Testament (BZNW 141), Berlin/New York 2006.

Vild, Marian, Cadrul eclezial la exegezei biblice patristice, in: Teologie și Viață 5-8 (2015), 138-160.

Zimmermann, Ruben/Horn, Friedrich Wilhelm (Hg.), Jenseits von Indikativ und Imperativ. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik, Bd. 1, WUNT 238, Tübingen 2009.

Zimmermann, Ruben/van der Watt, Jan G. (Hg.), Moral Language in the New Testament. The Interrelatedness of Language and Ethics in Early Christian Writings, Bd. 2, WUNT II/296, Tübingen 2010.

Josephus Flavius și așa-zisele secte iudaice

Constantin Preda*

Preliminarii

Din secolul al VI-lea î. Hr. până la jumătatea secolului al II-lea î. Hr., iudeii din Palestina au constituit o naţiune foarte mică într-unul din marile imperii ale vremii, cu un teritoriu limitat la colinele iudaice, fără acces la mare și excluși de la principalele căi comerciale. Iudeea era administrată de către un Arhiereu și de Sfatul său, care erau și responsabilii financiari faţă de imperiu sau faţă de capitală. În toată această perioadă de aproximativ 400 de ani nu au existat conflicte relevante între Iudeea și puterea imperială, iar iudeii au trăit în pace sub persani și sub regii elenistici.

În anul 175 î. Hr., când pe tronul imperiului seleucid, cu capitala în Antiohia Siriei, s-a urcat regele Antioh IV Epiphanes (175-164 î. Hr.), lucrurile au început să se schimbe. La Ierusalim unii membrii din aristocraţia sacerdotală au început să adopte un stil de viaţă mai elenistic, până acolo încât să accepte construirea unui *gymnásion*, una dintre instituţiile cele mai importante ale civilizaţiei grecești. Copiii și tinerii erau educaţi aici, iar programa educativă cuprindea practicarea exerciţiilor fizice, care se desfășurau nude, fapt care scotea în evidenţă o diferenţă importantă între cultura elenistică și cea iudaică: tinerii iudei erau circumcișii, ca semn al legământului dintre Dumnezeu și Avraam (Gen 17), în timp ce tinerii greci, convinși susţinători ai principiului «*mens sana in corpore sano*», detestau circumcizia pe care o considerau drept o mutilare. Unii iudei de aceea mergeau până acolo încât făceau apel la diferite operaţii pentru a șterge urmele circumciziei (1 Mac 1, 14 ș.u.).

*Pr. Prof. dr. Constantin Preda, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul", București.

Inițiative extreme ca acestea au dat naștere la reacții. Nu totdeauna iudeii s-au opus influențelor străine: în timpul perioadei persane adoptaseră numeroase aspecte ale religiei și culturii persane, iar în 175 î. Hr. acceptaseră și unele aspecte din elenism. Însă *gymnásion*-ul era într-adevăr prea mult, din moment ce îi făcea pe iudei să renunțe la circumcizie, semnul legământului cu Dumnezeu. Nu mă voi opri să descriu în detaliu evenimentele care au urmat: reacția iudeilor l-a determinat pe Antioh IV Epiphanes să impună elenizarea Iudeei prin măsuri coercitive. Templul din Ierusalim a fost profanat cu sacrificii păgâne, iudeii au fost constrânși să aducă jertfe divinităților păgâne, iar unii chiar să mănânce carne de porc și să încalce legea în diferite feluri. Aceste samavolnicii, la rândul lor, au provocat o revoltă condusă de hasmonei, o familie preoțească, numită adeseori «Maccabei» din cauza poreclei de «ciocan» atribuit lui Iuda, unul din cei șapte frați care a condus revolta. Revolta hasmoneilor în cele din urmă a avut succes, și datorită luptelor dinastice care au izbucnit în interiorul imperiului seleucid după moartea lui Antioh al IV-lea.

Hasmoneii au instituit astfel o nouă dinastie și au început să guverneze Palestina în haine de Arhierei, iar mai apoi și-au asumat chiar și titlul de «rege». Statul iudaic complet independent a durat aproximativ 100 de ani, perioadă în care regii-preoți hasmonei au lărgit în mod constant teritoriul cucerit, aducându-l aproape la dimensiunile din timpul regelui David.

Sfârșitul independenței iudaice s-a datorat luptelor interne dintre frații hasmonei, Hyrcanos II (76 – 67 î. Hr.) și Aristobul II (67 – 63 î. Hr.), pentru deținerea funcției de Arhiereu, primul sprijinit de farisei, iar cel de al doilea de saduchei. În timpul luptelor pentru putere, amândoi au căutat sprijinul generalului roman Pompei, care a răspuns apelului lor cucerind Ierusalimul (în anul 63 î. Hr.), numindu-l pe Hyrcanos al-II-lea în funcția de Arhiereu și «etnarh» («conducătorul națiunii», un titlu inferior celui de rege) iar pe un idumeu, Antipater, instalându-l ca un fel de guvernator militar. La rândul său Antipater i-a numit pe cei doi fii ai săi, Fasael și Irod (mai târziu cunoscut ca Irod cel Mare), guvernatori

ai Iudeei şi Galileei. Invazia lui Pompei a schimbat statutul guvernului iudaic, care nu mai era pe deplin independent[1].

Perioada Noului Testament coincide în parte cu ocuparea romană (63 î. Hr – 135 d. Hr) a Palestinei. Când Pompei a devenit «primul roman care i-a supus pe iudei şi a pus piciorul în templul lor în baza dreptului de cuceritor» (Tacitus, *Istorii* 5, 9), acest act a fost simbolul începutului dominaţiei romane asupra ţării, o dominaţie care a continuat de-a lungul întregii perioade a Noului Testament. În acea epocă, iudeii din Palestina nu erau un popor unit, deşi exista între ei un sens viu al solidarităţii naţionale şi religioase. În ceea ce priveşte atitudinea lor faţă de lege şi templu existau între ei diferenţe care, cel mai adesea, se manifestau prin diferitele alianţe şi intrigi politice[2].

Izvorul principal pentru istoria acestei perioade şi a instituţiilor ei sociale, politice şi religioase îl constituie opera autorului evreu **Iosif Flaviu**[3].

---

[1] Pentru mai multe informaţii a se vedea E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C — A.D. 135)*. A New English Version Revised and Edited by G. VERMÈS – F. MILLAR – M. GOODMAN – P. VERMÈS – M. BLACK, vol. I-III [vol. III în două părţi), T&T. Clark, Edinburgh, 1973, 1979, 1986, 1987; trad. ital. *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C. — 135 d.C.)*, vol I-III, Paideia Editrice, Brescia, 1985, 1987, 1997, 1998). După o introducere generală, volumul I al operei se ocupă de istoria politică a Palestinei începând cu anul 175 î. Hr şi până în anul 135 d. Hr.; volumul II prezintă instituţiile politice şi religioase; iar volumul III, împărţit în două tomuri, ilustrează iudaismul din diaspora şi literatura iudaică cu indici analitici foarte bine alcătuiţi şi o bibliografie actualizată.

[2] Cf. J.-D. BARTHÉLEMY, „Unité et diversité dans le judaïsme vers le début de notre ère", în *Unité et diversité dans l'Eglise*, ed. Comission Biblique Pontificale, Libreria Editrice Vaticana, 1989, 87 – 97; G. G. PORTON, „Diversity in Postbiblical Judaism", în *Early Judaism and Its Modern Interpreters*, eds. R. KRAFT şi G.W.E. NICKELBURG, Atlanta: Scholars Press, 1986, 57 – 73; S. J. D. COHEN, „The Political and Social History of the Jews in Greco-Roman Antiquity: The State of the Question", în *Early Judaism and Its Modern Interpreters*, eds. R. KRAFT şi G.W.E. NICKELBURG, Atlanta: Scholars Press, 1986, 33-51.

[3]Cf. Pr. Prof. D. ABRUDAN, „Iosif Flaviu – Istoric al epocii intertesatmentare. Importanţa sa pentru cunoaşterea contextului în care a apărut creştinismul", în *Mitropolia Ardealului* nr. 3 (1987), 8 – 20; Cele mai importante ediţii critice ale operei lui Iosif Flaviu sunt cele bilingve, textul grec însoţit de traducerea în engleză din Loeb

Pentru perioada hasmoneică (164 î. Hr. – 63 î. Hr.) sunt importante și cărțile 1și 2 *Maccabei*. Iosif Flaviu, oricum, este atât de determinant pentru ceea ce cunoaștem și credem despre acea perioadă, iar evaluarea a ceea ce el a scris este crucială pentru reconstituirea și înțelegerea ei, astfel încât merită să schițăm în câteva rânduri viața sa. **Yosef ben Mattatyah**, cunoscut mai apoi ca Iosif Flaviu, a fost un membru al aristocrației sacerdotale ebraice care a trăit între 37 și 100 d. Hr. circa. Într-un portret idealizat al propriei tinereți, el spune că descinde din familia preoțească și regală a Maccabeilor, iar cultura sa era apreciată și considerată de superiorii săi deja de când avea paisprezece ani. Mai târziu el a studiat diferitele curente din sânul iudaismului, petrecând chiar trei ani în pustiu ca un ascet după care s-a hotărât să se întoarcă în cetate și să opteze pentru o carieră publică[4]. Când a izbucnit războiul dintre Ierusalim și Roma în anul 66, i-a fost

---

Classical Library, în zece volume traduse de H. St. J. THACKERAY, R. MARCUS, A. WIKGREN, L.H. FELDMAN, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926–1965; în franceză noua ediție a operelor lui Iosif editată de É. NODET, G. BERCEVILLE, A. PAUL, E. WARSCHAWSKI, *Le Antiquités juives*, Cerf, Paris 1990, 1995, 2001; în italiană Flavio Giuseppe, *La Guerra Giudaica*, a cura di G. VITUCCI, Mondadori, 1974; *Antichità Giudaiche*, a cura di L. MORALDI, Torino, 1998; în română, opera lui Josephus Flavius, este tradusă pentru prima dată de către GHENELI WOLF și ION ACSAN și publicată la Editura Hasefer, București, 2001–2002. Pentru o bibliografie actualizată despre Iosif Flaviu este reperabil pe internet situl Institutului german *Institutum Judaicum Delitzschianum*: http: // www.uni-muenster.de/Judaicum; aici se pot găsi detalii despre proiectele de studiu ale grupului din Münster. Situl Universității din York: http: // www.josephus.yorku.ca.

[4] În *Autobiografie*, II, 12 afirmă: «La nouăsprezece ani, am început să trăiesc după preceptele sectei fariseilor, care prezintă asemănări cu școala denumită de greci a stoicilor» (cf. trad. rom. I. ACSAN). Dintr-o astfel de traducere se poate deduce că Iosif Flaviu a fost un fariseu, după cum reiese din majoritatea traducerilor moderne și a comentatorilor lui Iosif Flaviu. Însă de curând, S. MASON, „Was Josephus a Pharisee? A Re-Examination of Life 10-12", în *Journal of Jewish Studies* 40 (1989) 30 – 45; Cf. idem, *Giuseppe Flavio e il Nuovo Testamento,* Torino, 2001, 161-162 a susținut că această traducere nu ține seama de context: Iosif Flaviu afirmase deja că a studiat cu fariseii, însă a renunțat la acea experiență tradițională pe care a socotit-o nesatisfăcătoare. Verbul principal (*politeuesthai*), care a fost tradus în general prin «am început să trăiesc», «mi-am condus viața», trebuie tradus mai corect prin «am început să particip

încredinţată responsabilitatea militară pentru conducerea operaţiunilor într-o parte a Galileei. După ce romanii au cucerit Iotapata, care se afla sub comanda lui Iosif, acesta a făcut un legământ cu cei din sub-ordinea sa ca să se sinucidă mai bine, decât să cadă în mâna duşmanilor. Prin viclenie sau din întâmplare, el şi încă un tovarăş al său au fost ultimii care să tragă sorţul fatal, iar Iosif a reuşit să-l convingă pe tovarăşul său să se predea împreună cu el. Ca prizonier a avut posibilitatea să-l laude pe comandantul roman, Vespasian, prezicându-i acestuia că va deveni împărat. Când a ajuns în mod efectiv la putere în 69, Vespasian l-a pus în libertate pe Iosif. Acesta a fost apoi prezent la asedierea Ierusalimului, în timpul căruia a fost interpretul romanilor, încercând să-i convingă pe locuitorii cetăţii să se predea, însă nu a reuşit.

S-a transferat la Roma sub patronajul lui Vespasian şi a fiului său Titus, membrii familiei Flavia, şi a luat numele de Flaviu. A trăit la Roma cu o pensie oferită de însuşi Vespasian, fiind denunţat de evrei ca trădător. Aici s-a dedicat istoriei, cu ajutorul unor asistenţi greci şi cu accesul la documentele romane. Prima sa operă, *Despre războiul iudaic*, a fost publicată atât în greacă cât şi în aramaică. Temele sale principale sunt două: 1) revolta ebraică a fost cauzată pe de o parte de proasta guvernare romană (datorată unor administratori locali) iar pe de alta de un grup foarte redus de bandiţi evrei iresponsabili: cea mai mare parte dintre evrei doreau să facă în mod leal parte din imperiu; 2) Roma este invincibilă iar răzvrătirea împotriva ei este inutilă. Flavii au făcut să circule opera

---

la viaţa publică». În acest sens Iosif Flaviu îl foloseşte şi în alte locuri. Pe de altă parte acest înţeles se potriveşte contextului în care el vorbeşte de cariera sa publică. Aşadar, el s-a întors din pustiu, unde i-a urmat unui ascet Bannus, în cetate (*polis*) şi a început să se implice în viaţa publică (*poli-teuesthai*). Cea de a doua parte a frazei «urmând sectei fariseilor (*tē Pharisaíōn hairései katakolouthōn*)» este o propoziţie dependentă de principală. Cariera publică a lui Iosif Flaviu implica o decizie pragmatică, ceea ce nu însemna aderarea în mod necesar la partidul fariseilor, chiar dacă aceştia dominau viaţa publică iudaică. A se vedea şi G. STEMBERGER *Pharisäer, Sadduzäer, Essener,* SBS 144; Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1991; trad. engl. *Jewish Contemporaries of Jesus. Pharisees, Sadducees, Essenes*, Minneapolis, MN, Fortress, 1995, trad. ital. *Farisei, sadducei, esseni,* StBi 105, Editrice Paideia, Brescia, 1993, 15 – 16.

lui în Orientul Apropiat, sperând probabil să descurajeze alte izbucniri naţionaliste[5].

Iosif Flaviul a mai scris o lungă expunere și apologie a iudaismului, *Antichităţile iudaice*, o *Autobiografie* apologetică și autojustificatoare și o apărare a iudaismului împotriva numeroaselor critici, între care o invectivă a lui Apion, *Contra lui Apion*. A dorit să mai scrie, însă n-a trăit ca să o ducă la bun sfârșit, o expunere amănunţită a iudaismului, pe care să o fi intitulat *Despre obiceiuri și cauze*; se pare că o schiţă preliminară a acestei opere apare în ultima parte a cărţii *Contra lui Apion*.

Cărţile sale despre istoria evreilor sunt un izvor de o valoare unică, în mod special pentru perioada de 250 de ani care ţine de la Maccabei până la marele război împotriva Romei.

Iosif Flaviu a avut slăbiciunile și idiosincrasiile sale, dar în general meritele sale de istoric sunt considerabile.

„Sectele" iudeilor (*hairéseis tōn Ioudaiōn*)

Iudaismul pe care l-a cunoscut Iosif Flaviu de tânăr – adică iudaismul anilor 50 și 60 d. Hr. – cuprindea trei „partide" principale pe care el le numește αἱρέσεις (*hairéseis*). El le menţionează de mai multe ori, iar în două pasaje furnizează descrieri sintetice destul de detaliate, numindule „partide" din interiorul „filosofiei" iudaice, sau „filosofie" distinctă[6]. Evreii uneori vorbesc de „filosofia" lor, un termen care este justificat din perspectiva unei legi care se referă la un întreg model de viaţă[7]. Aici trebuie să menţionăm foarte pe scurt o problemă legată de terminologia pe care

---

[5] Cf. CH. SAULNIER, „Flavius Josèphe et la propagande flavienne" în *RB* 96 (1989) 545 – 562.

[6] Voi cita de aici înainte după ediţia în limba română titlul operei, cartea, capitolul și paragraful; *Războiul iudaic*, II, viii, 2; *Antichităţile iudaice*, XVIII, i, 2-6; cf. XIII, x, 6; XIII, xv, 5; *Autobiografie*, II, 10-12.

[7] Cf. *Războiul iudaic*, II, viii, 2; A se vedea și E. P. SANDERS, E. P. SANDERS, *Judaism*. Practice and Belief (63 BCE–66 CE), London, SCM, 1992; trad. ital. *Il giudaismo*. Fede e prassi (63 a.C.–66 d.C.), (Scienze delle religioni, Editrice Morcelliana, Brescia, Morcelliana, 1999, 67.

o folosește Iosif Flaviu. În general se vorbește despre „*partide religioase*", de multe ori „*secte*". Iosif folosește expresia ambiguă *hairéseis*, care mai târziu va dobândi nuanța de „erezie", iar de aceea în contextul operei lui Iosif Flaviu ca și în cărțile Noului Testament[8] traducerea cea mai potrivită a termenului este de «*alegere, părere diferită, orientare de gândire, școală, curent religios-spiritual*»[9].

Efortul cel mai evident depus de Iosif a fost acela de a prezenta iudaismul ca pe o filosofie, ceea ce reiese din descrierea pe care o face ***fariseilor***, ***saducheilor*** și ***esenienilor***. Merge până acolo încât îi compară pe *esenieni* cu *pitagoreicii*[10], pe *farisei* cu *stoicii*[11]. Primii au toate bunurile în comun și duc o viață simplă, dedicată celibatului[12]; ceilalți refuză luxul[13]. Afirmă în mod repetat că problemele care deosebesc aceste școli erau de aceeași natură ca și cele care le separau pe cele grecești, adică diferența de înțelegere pe care fiecare o avea asupra naturii umane, a destinului, liberului arbitru, și a sufletului[14]. Termenul *hairéseis* care desemna diferitele școli grecești, Iosif îl folosește pentru a caracteriza diferitele grupări iudaice. Vedem deci, din partea lui Iosif Flaviu, un efort coerent de a prezenta iudaismul ca pe o filosofie națională, comparabilă cu cea a grecilor, cu propriul evantai de opinii filosofice diferite[15].

Într-un alt text referitor la cele trei școli filosofice iudaice, pe care le consideră reprezentative pentru iudaismul normativ, Iosif Flaviu vorbește de o a „***patra filosofie sau sectă***" care introducea un iudaism excentric,

---

[8] Cf. G. BAUMBACH, αἱρέσεις, în *DENT*, I, 105-107: *Hairéseis tōn Saddoukaíōn* (FA 5, 17); *hairéseis tōn Pharisaíōn* (FA15, 5); *hairéseis tōn Nazoraioi* (FA 24, 5.14; cf. și FA 26,5; 28, 22).

[9] Cf. G. STEMBERGER, „Farisei...",11-12; vezi și J.-D. BARTHÉLEMY, „Unité et diversité…", 87.

[10] Cf. *Antichitățile iudaice*, XV, x, 4: «Aceștia (esenienii) fac parte din categoria celor care își duc viața după reguli adoptate de pythagoreici la greci».

[11] Cf. *Autobiografie*, II, 12.

[12] Cf. *Antichitățile iudaice*, XVIII, i, 5.

[13] Cf. *Antichitățile iudaice*, XVIII, i, 3.

[14] Cf. *Antichitățile iudaice*, XVIII, i, 2-6.

[15] S. MASON, „Giuseppe Flavio…", 79 și 149; M. H.- LEBEL, *Flavio Giuseppe. L'ebreo di Roma*, Cinisello Balsamo, 1992, 31.

o deviație din fariseim, ai cărei aderenți «*iubesc atât de mult libertatea încât o apară cu înverșunare, recunoscându-l pe Dumnezeu drept unicul lor stăpân și rege*»[16]. Nesuportând asuprirea străină, disperarea i-a împins să se revolte împotriva romanilor.

Trebuie observat din această scurtă trecere în revistă că prezentarea idealizată pe care Iosif Flaviu o face celor trei școli tradiționale nu înseamnă că el a fost implicat personal în vreuna din ele. Dimpotrivă: Autobiografia sa pretinde că nu a fost satisfăcut de nici una dintre ele, motiv pentru care a devenit ucenicul unui ascet, Bannus, care trăia în pustiu[17]. Iosif Flaviu grupează împreună diferitele școli deoarece: a) vrea să-l impresioneze pe cititor de profunzimea și de adevărul iudaismului; b) vrea să-i demaște pe rebeli ca pe niște indivizi antisociali care au renegat tradițiile. În timp ce toate cele trei școli clasice tratau despre teme comune întregii umanități, numai rebelii se separau și meritau deci acuza (adesea lansată împotriva tuturor evreilor) de a fi dușmanii neamului omenesc. În cursul naraţiunii Iosif Flaviu semnalează uneori, în mod întâmplător, că anumiți farisei de frunte se aflau printre conducătorii moderați care se opuneau revoltei; ca și fragmentele despre școlile filosofice, tot astfel și aceste observații îi permit să-i izoleze pe rebeli de majoritatea populației[18].

În cadrul acestei prezentări ideale, totuși, este ușor de înțeles că Iosif Flaviu nu se arată foarte entuziasmat de ***saduchei*** și ***farisei***. Numai ***esenienii*** se bucură de elogii fără rezerve. El îi prezintă în mod constant cititorului ca pe niște evrei exemplari. Ei duc o viață admirabilă, simplă și filosofică, urmând un regim foarte aspru. Pun toate bunurile în comun și renunță la căsătorie[19] și la deținerea de sclavi. Știu să-și stăpânească emoțiile și să reziste durerilor. Dețin cunoștințe tainice care le permit să vindece boli și să prezică viitorul. Datorită virtuții lor ei nu au egal nici printre greci și nici printre barbari[20]. Iosif Flaviu ajunge să afirme că cei

---

[16] *Antichitățile iudaice*, XVIII, i, 6.

[17] Cf. *Autobiografie*, II, 10 – 11.

[18] Cf. S. MASON, „Giuseppe…", 150 – 151.

[19] Trebuie remarcat că Iosif Flaviu vorbește și de un alt grup de esenieni, care trăiau în diferite cetăți și care se căsătoreau; Cf. *Războiul iudaic*, II, viii, 13.

[20] Cf. *Antichitățile iudaice*, XVIII, i, 5.

care au gustat o singură dată din învăţăturile lor se simt atraşi în mod irezistibil, fapt care i-a făcut pe unii cercetători să afirme că Iosif Flaviu ţinea să se prezinte ca fiind unul dintre ei[21]. Dealtfel el vorbește de Bannus, care avea un stil de viaţă asemănător esenienilor[22], singurul care a putut să-i satisfacă căutarea sa filosofică.

Iosif Flaviu admite că printre ***saduchei*** se numără unii dintre cetăţenii cei mai importanţi și vrednici, însă refuzul din partea lor a învăţăturii despre destin, viaţa de după moarte, i se pare ca fiind o lipsă de credinţă. Atacul lui Iosif Flaviu la adresa filosofiei epicuree datorită negării Providenţei divine[23] de către aceasta se aplică tot atât de bine și poziţiei saducheilor[24]. Până și între ei se comportă în mod grosolan și litigios asemănându-se astfel în oarecare măsură cinicilor: «*Dar saducheii adoptă până și între ei o atitudine mult mai respingătoare, încât relaţiile lor cu compatrioţii sunt tot atât de reci ca și cele cu străinii*».

Iosif Flaviu nu are nimic împotriva ideilor filosofice ale ***fariseilor***: este de acord cu credinţa lor într-o viaţă de după moarte, cu pedepse și recompense, după cum și cu faptul că ei acceptă atât Providenţa divină cât și liberul arbitru. Socotește că astfel de principii sunt învăţate de legislaţia iudaică. În realitate, adaugă Iosif Flaviu, multe persoane împărtășesc astfel de idei, deoarece fariseii sunt școala cu cea mai mare influenţă; credinţa lor își găsește un ecou în rândul majorităţii populaţiei: «*Datorită învăţăturii lor, fariseii au atâta influenţă asupra poporului încât tot ceea ce ţine de cultul divin, de rugăciune sau de jertfe se săvârșește sub îndrumarea lor*»[25]. Faptul că fariseii se bucură de cea mai mare influenţă în rândul oamenilor nu constituie un motiv de satisfacţie deosebită pentru Iosif Flaviu. În *Războiul iudaic* îi prezintă pe farisei ca fiind «*secta cea dintâi*», însă sumara prezentare pe care le-o face, după lunga expunere dedicată esenienilor, poate fi cu greu considerată ca fiind cea mai laudativă.

---

[21] Cf. S. MASON, „Giuseppe…", 151.

[22] Cf. *Autobiografie*, II, 11.

[23] Cf. *Antichităţile iudaice*, X, xi, 7.

[24] Cf. *Războiul iudaic*, II, viii, 14.

[25] Cf. *Antichităţile iudaice*, XVIII, i, 3.

În ceea ce privește cea «***de-a patra școală filosofică***»[26] aceasta fusese întemeiată de Iuda din Gamala și Saddoc, un fariseu. Iosif afirmă că fariseii, ca grup, nu erau favorabili revoltei, altminteri efortul lor de a-i izola pe rebeli ar fi ineficient. Însă atunci, de ce face această legătură cu fariseii? O astfel de observaţie nu este în avantajul fariseilor. Ca și saducheii, și ei sunt cooptaţi pentru a arăta că evreii au școli filosofice antice și bine afirmate. Și în acest context Iosif Flaviu nu demonstrează entuziasm nici pentru unii nici pentru alţii.

Putem să le descriem foarte pe scurt în cele ce urmează (depinzând de sinteza făcută de Iosif Flaviu și anticipând expunerea ce va urma):

Fariseii: erau fie preoţi (în cea mai mare parte, pe cât se pare) fie laici. Puţini farisei aveau o poziţie socială și financiară respectabilă. Erau interpreţi subtili ai legii, și foarte riguroși în respectarea ei. Respectau tradiţii particulare, unele dintre care făceau legea mai aspră, în timp ce altele îi îndulceau rigoarea. Credeau în înviere. Poziţia lor faţă de Irod, irodieni și Roma este greu de definit și probabil că nu a fost uniformă. Cea mai mare parte dintre ei acceptau *status quo*-ul, însă nu știm în ce măsură.

Saducheii: erau aristocraţi (incluzând aristocraţia preoţească) care urmau legea biblică însă nu „tradiţiile" fariseice, relativ recente. Nu credeau în înviere. Din punct de vedere politic, cea mai mare parte dintre ei considerau colaborarea cu Roma ca fiind cea mai bună opţiune politică pentru Israel.

Esenienii: constituiau un partid de preoţi și laici care cuprindea diferite ramificaţii. Toţi esenienii menţineau un anumit grad de separaţie faţă de ceilalţi evrei. Aveau păreri proprii cu privire la multe argumente, în mod particular la cele legate de templu și puritate, și atribuiau astfel de păreri, în întregime sau în parte, lui Moise (sau lui Dumnezeu). O ramură a partidului era monastică și trăia într-o zonă izolată și îndepărtată (secta de la Marea Moartă), membrii comunităţii socoteau că superiorii lor – preoţii din casa lui Ţadoc – ar fi trebuit să guverneze Israelul.

În expunerile sale, Iosif Flaviu se referă, după cum am văzut, și la o a „**patra filosofie**", care se pare că era fariseică în cea mai mare măsură,

[26] Cf. *Antichităţile iudaice*, XVIII, i, 1.

însă membrii acestei fracţiuni radicale nu acceptau alt stăpân în afara lui Dumnezeu.

Nu existau decât puţini saduchei, mai mult de 4000 de esenieni, iar în perioada lui Irod, 6000 de farisei. Nu se poate pretinde ca aceste cifre să fie precise, însă trebuie să acceptăm ceea ce ele implică, şi anume că evreii care făceau parte dintr-un partid erau relativ puţini şi că partidul fariseilor era cel mai important între cele trei, urmat de esenieni.

Dintr-un anumit punct de vedere se poate spune că diferitele partide au luat naştere în perioada biblică, şi în mod particular în timpul exilului, însă grupurile aşa cum le cunoaştem noi din scrierile lui Iosif Flaviu, din Noul Testament, din manuscrisele de la Marea Moartă şi din literatura rabinică, s-au configurat în urma evenimentelor cauzate de insurecţia hasmoneică împotriva regimului seleucid şi de perioada guvernării hasmoneice. Consecinţele acestei revolte victorioase au fost trei[27]:

1. Israel a restabilit mai întâi autonomia religioasă şi apoi şi pe cea politică.
2. Una din posibilităţile pentru care să opteze pentru existenţa israeliţilor–asimilarea de către cultura elenistică – a fost în mod decisiv refuzată: viaţa ebraică trebuia să fie condusă după legea lui Moise, care sub anumite aspecte separa evreul de păgân.
3. Vechea pătură socială dominantă în Israel, adică clasa preoţească sadochită, este înlocuită de dinastia hasmoneică.

Autonomia completă împreună cu înlăturarea păturii care domina viaţa iudaică înainte, a dus în mod natural la disensiuni asupra modului în care viaţa iudaică ar fi trebuit constituită şi trăită, sau numai a înăsprit disensiunile deja existente. Vom încerca în cele ce urmează să schiţăm o parte din istoria acestor „*hairéseis*" iudaice acordând în continuare prioritate informaţiilor oferite de Iosif Flaviu.

[27] Cf. E. P. SANDERS, „Il Giudaismo…", 21 – 22.

„Sectele" iudaice și situaţia istorică care a dus la naşterea lor

Am văzut că principalele *hairéseis* iudaice, așa cum le cunoaștem noi, s-au născut în perioada tumultoasă a Palestinei din timpul guvernării seleucide și hasmoneice. Acum vom încerca să examinăm pe scurt istoria și caracteristicile fiecărei „secte", acordând în continuare prioritate informaţiilor oferite de Iosif Flaviu.

Cine erau esenienii? Potrivit stadiului actual al cercetărilor[28], poate fi considerată sigură identificarea ocupanţilor sitului de la Qumrân cu un grup esenian care trăiau la Khirbet Qumrân și în împrejurimi. Ruinele de lângă faleza nord-vest a Mării Moarte trebuie identificate cu așezarea Sokokah amintită în Iosua 15, 61 și în *Sulul de aramă* găsit în grota 3 (3Q 15). Era un fel de centru comunitar, monastic, iar acest fapt concordă cu informaţiile oferite de Pliniu cel Bătrân și cu datele care reies din manuscrisele înseși.

După cum indică etimologia cuvântului[29], esenienii sunt urmașii Hasidiţilor (*Hasîdîm*) sau «Evlavioșilor», din textele ebraice, transpuse în greacă οἱ Ασιδαῖοι (Cf. 1Mac 7, 13 și 2 Mac 14, 6; LXX), după separarea unui mare număr dintre ei, *p*^{e}*rûšîm* sau «fariseii». Ei sunt înrudiţi deci cu οἱ ὅσιοι, «sfinţii, pioșii» despre care vorbește Filon din Alexandria.

---

[28] Cf. P. W. FLINT – J. C. VANDERKAM (eds.), *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years. A Comprehensive Assessment*, I-II, Leiden-Boston-Köln, 1998-1999; É. PUECH, *La Croyance des esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien*, I-II, EB 21-22, Paris 1993; J. C. VANDERKAM, *Manoscritti del Mar Morto. Il dibattito recente oltre le polemiche*, Roma 1995; E. P. SANDERS, „Il Giudaismo…", 455 – 555; A se vedea și J. P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. Vol. 3. Companions and Competitors*, Doubleday, New York, 2001; trad. ital. *Un Ebreo Marginale. Ripensare il Gesù storico. Compagni e antagonisti*, vol. III, BTC 125; Editrice Queriniana, Brescia, 2003, 484 – 555.

Dintre numeroasele situri internet dedicate manuscriselor de la Marea Moartă amintesc pe cele mai importante: cel al Universităţii ebraice din Ierusalim http: // unixware.mscc.huji.ac.il cu informaţii diferite și bibliografie totdeauna actualizată. Expoziţia dedicată manuscriselor de la Marea Moartă la Biblioteca Congresului din Washington: http://sunsite.unc.edu/expo/deadsea.scrolls.exibit/intro.html.

[29] Cf. G. VERMES, „The Etymology of «Essenes»", în *Revue de Qumrân* II/ 7 (1960) 427 – 443.

Cuvântul «esenian» provine din aramaicul *hasayya'*, *hasîn*, «pioşii», de unde formele transliterate în greacă Ἐσσαιοι, Ἐσσηνοι, şi în latină *esseni* pentru a traduce ebraicul *hasîdîm* pe care Biblia greacă (LXX) şi Filon l-au tradus prin οἱ ὅσιοι [30].

Această abordare a permis cercetătorilor să concludă că Hasidiţii din perioada Maccabeilor trebuie consideraţi strămoşii atât ai fariseilor cât şi ai esenienilor.

În perioada elenistică, când suveranii seleucizi au dominat Palestina, iar Antioh IV Epiphanes le-a interzis săvârşirea cultului, mişcarea de rezistenţă ebraică a fost organizată de aceşti Hasidiţi («Evlavioşii») despre care ne vorbesc cărţile Maccabeilor. Această mişcare, care a început către anul 170 î. Hr., cuprindea câteva grupări diferite, unite de opoziţia politică faţă de Antioh IV. Însă sub Ionatan Maccabeul (160 – 143 î. Hr.), grupul Evlavioşilor s-a împărţit în două: cel al *esenienilor* şi cel al *fariseilor*. Ruptura a avut loc în 152 î. Hr. când Ionatan a fost numit Mare Preot, în detrimentul Marelui Preot în funcţie, care aparţinea familiei Oniazilor (cf. 1 Mac 10, 20 ş.u.). Acesta din urmă, numit şi Învăţătorul legitim sau «Învăţătorul Dreptăţii» în textele de la Qumrân, s-a retras în pustiu cu grupul de credincioşi «*să ispăşească pentru ţară şi să pregătească o plantaţie veşnică, un templu sfânt pentru Israel…*» [31].

Este posibil ca «noul legământ încheiat în ţinutul din Damasc» (Cf. Documentul de la Damasc XX, 12), să nu se refere nici la Babilonia nici la Qumrân, ci la ţinutul transiordanic unde s-ar fi refugiat un anumit număr de Evlavioşi cu familiile lor. Esenienii care trăiau la Qumrân reprezentau numai o mică parte din vasta mişcare eseniană a Palestinei. Atât Iosif Flaviu cât şi Filon Alexandrinul spun că numărul esenienilor era de aproximativ 4000 de persoane.

---

[30] Cf. É. PUECH, „La Croyance…", I, 21-29. Autorul demonstrază, urmând şi alte studii care dezbat această problemă, că termenii greceşti din Iosif Flaviu transcriu un plural aramaic *ḥsy*/ חסיא (Ἐσσαιοι: *a fi evlavioşi, sfinţi, curaţi*) sau nedeterminatul *ḥsyn*/ חסין (Ἐσσηνοι) care este echivalentul exact al ebraicului חסידים (Hasîdim). Obiecţia clasică la o astfel de explicaţie este aceea că acest cuvânt nu este atestat în aramaica occidentală.

[31] Cf. *1Q Regula Comunităţii* (1QS) în F. G. MARTÍNEZ–C. MARTONE, a cura di, *Testi di Qumran,* Brescia 1996, 86.

Istoria esenienilor se încadrează în perioada care începe din cea de a doua jumătate a secolului I î.Hr. și se încheie în prima jumătate a secolului I d. Hr., o istorie care a lăsat urme nu numai în relatările lui Iosif Flaviu ci și în mărturiile arheologice de la Qumrân. Potrivit lui Iosif Flaviu, se pare că „secta" esenienilor a cunoscut un moment de strălucire în timpul lui Irod cel Mare (37-4 î.Hr.), care i-a scutit de obligativitatea jurământului de credință[32], din cauza profeției făcute de esenianul Menahem, care îi prezisese lui Irod că va deveni rege al Iudeilor. Această menționare evidențiază faptul că unii dintre profeții esenieni se aflau prin apropierea curții regale; Iosif vorbește chiar de o „Poartă a Esenienilor" în Ierusalim, ceea ce i-a făcut pe mulți cercetători să afirme că în timpul lui Irod cel Mare, exista un cartier esenian în Ierusalim, în zona Muntelui Sion.

În zona de la Qumrân s-a calculat că ar fi putut trăi aproximativ 150 sau maxim 200 de persoane[33], ceea ce înseamnă că aici trăia o mică parte dintre esenienii care acceptaseră celibatul, în timp ce restul de 3800 de esenieni căsătoriți trăiau împreună cu familiile lor în oaza de la Ain Feshkha la sud de Qumrân, și în oazele situate de-a lungul malului până la Ain Gaddi (Engaddi), după cum demonstrează mărturiile arheologice și numărul mare de morminte din cimitirul de la Qumrân (1200 de morminte). Atât într-un caz cât și-n celălalt, mișcarea esenian ă era constituită din două ramificații, una din ele era o „sectă" monastică și întru totul separată, care trăia pe țărmul mării Moarte (începând probabil din anul 140 î.Hr.), iar cealaltă ramificație de esenieni care se căsătoreau și nu s-au separat în totalitate de practica religioasă ebraică comună[34]. *Regula Comunității* (1QS) și unele suluri găsite în apropiere de Wadi-Qumrân

[32] Cf. *Antichitățile iudaice*, XV, x, 4 –5.

[33] Cf. J. C. VANDERKAM, „Manoscritti del Mar Morto…", 114.

[34] Cf. E. P. SANDERS, „Il Giudaismo…", 456. În mormintele descoperite la Qumrân s-au găsit oseminte de copii și femei. Unii cercetători au sugerat ipoteza că întreg partidul esenian se întâlnea la Qumrân o dată pe an, și că în decursul anilor unii copii și unele femei ar fi murit, în timp ce se găseau acolo. Potrivit stadiului actual al cercetărilor, pare a fi explicația cea mai bună. Alții au propus că în jurul comunității de la Qumrân ar fi trăit și alți evlavioși, inclusiv femei și că acestea serveau necesităților membrilor comunității.

vorbesc de un grup monastic, în timp ce *Documentul de la Damasc* vorbește de un grup care trăia în cetate. Unii cercetători presupun că una din cele două grupări, de obicei cea qumranică, ar fi dat naștere celeilalte. Alţii, mai verosimil, propun că „secta" de la Qumrân ar fi fost o mișcare secesionistă.

Ocupaţia esenianâ a sitului de la Qumrân a cunoscut trei perioade principale[35], cu un apogeu al stratului Ib, o distrugere (nu din cauza abandonării) cauzată de un cutremur de pământ în 31 î. Hr. și reocuparea mai apoi a sitului, perioada II (*stratum* II) până când în iunie 68 d. Hr. legiunea a-X-a romană a distrus situl înainte de a urca spre Ierusalim pentru a asedia cetatea, care a căzut în anul 70. Esenienii atunci au ascuns biblioteca lor în grotele din apropiere (4-5 și 7-10), înainte de a abandona bătălia și a fugi în pustiu. Se știe că unii dintre ei s-au refugiat la Masada, ducând cu ei unele suluri și au murit aici în 73. Nu poate fi acceptată ultima ipoteză care vrea să facă din Khirbet Qumrân o fortăreaţă, iar din manuscrise un depozit al bibliotecii Templului din Ierusalim, sau că în prima perioadă (*stratum* Ib) ar fi existat aici o vilă a hasmoneilor, și apoi ocuparea așezării de către esenieni (*stratum* II)[36]

Este important pentru studiul nostru să precizăm modul în care trebuie folosite izvoarele care descriu practicile religioase și teologia esenienilor. Mă voi limita numai la opera lui Iosif Flaviu, dar sunt importante în aceeași măsură *Documentul de la Damasc* (CD), *Regula comunităţii* (1QS), *Imnurile de mulţumire* (1QH), *Sulul templului* (11QT) și Filon Alexandrinul. Toate aceste izvoare principale îi descriu pe *esenieni* (sau mai bine spus, diferitele grupuri de esenieni din perioade diferite), chiar dacă catalogarea lor ca *hairéseis* se întâlnește numai în Iosif Flaviu și Filon. Între izvoare există numeroase coincidenţe și suprapuneri și este greu să te îndoiești că se referă toate la aceeași mișcare sau grupare în general.

---

[35] Cf. J. C. VANDERKAM, „Manoscritti del Mar Morto…",24 – 27; R. DE VAUX, „Fouilles au Khirbet Qumrân. Rapport préliminaire", în *Revue Biblique* 60 (1953) 83 – 106; 61 (1954) 206-236; 63 (1956) 533-577.

[36] Cf. J.-B. HUMBERT, „Khirbet Qumran: un sit enigmatic", în AA. VV., *Originile Creștinismului*, Polirom, Iași, 2002, 134 – 140.

Credința și modul de viață al esenienilor

Lunga prezentare pe care Iosif Flaviu o face esenienilor constituie dovada admirației pe care o trezeau aceștia în rândul oamenilor din vremea lor. Numai o cunoaștere personală a lor de către Iosif poate explica toate detaliile pe care le oferă despre credința și modul lor de viață.

Dintre cele trei „filosofii" iudaice, esenienii sunt cei care corespund cel mai bine conceptului de *hairéseis*. Ei formau o comunitate omogenă foarte solidă, perfect organizată bazată pe reguli proprii de inițiere și excludere. Existau grupuri de esenieni în toate cetățile din Iudeea. Oricine aspira să facă parte dintre ei trebuia să se supună unei *perioade de noviciat de trei ani*. În primul an trebuia să caute să ducă o viață asemănătoare cu a membrilor sectei, să se îmbrace într-un veșmânt alb și să adopte un fel de șorț din pânză de in pentru îmbăierile rituale. La sfârșitul acestei perioade «*dacă a trecut cu bine proba stăpânirii de sine, el se apropie cu un pas de felul de viață al esenienilor și ia parte la sfințirea apei purificatoare, fără să fie, totuși, acceptat încă la adunările comunității*»[37]. Solicitantul mai avea nevoie încă de doi ani de probe pentru a fi admis cu drepturi depline în comunitate.

O comunitate riguroasă ca cea a esenienilor pretindea din partea membrilor ei un comportament de viață sever și un angajament solemn de a respecta regula comună. Înainte de intrarea în comunitate și participarea la masa și bucatele comune, solicitanții trebuiau să depună un «*jurământ teribil: să-l cinstească pe Dumnezeu; să-și respecte îndatoririle față de oameni și să nu aducă pagube nimănui atât din proprie inițiativă cât și din ordinul altcuiva; să-i urască mereu pe cei nedrepți și să lupte alături de cei drepți; că va păstra credința tuturor, mai cu seamă celor ce cârmuiesc, întrucât nimeni nu dobândește puterea fără consimțământul lui Dumnezeu; dacă cumva ajunge să dea ordine, nu se va arăta îngâmfat și asupritor, și nu-și va întrece subordonații prin strălucirea veșmintelor și a altor podoabe; că va îndrăgi întotdeauna dreptatea și va demasca pe mincinoși; că-și va ține mâinile nepângărite de hoție, iar sufletul curat de orice*

[37] Cf. *Războiul iudaic*, II, viii, 7.

câștig necinstit; că nu va tăinui nimic membrilor sectei și nu-i va divulga nimănui secretele sale, chiar dacă va fi supus torturilor până la moarte. În afară de asta, el jură că nu va transmite dogmele altfel decât le-a primit el însuși, că se va feri de tâlhăria de stradă; că va veghea cu grijă să nu se piardă cumva cărțile sectei precum și numele îngerilor. Prin asemenea jurăminte, esenienii își asigură credința noilor membrii a sectei»[38].

Cel mai «teribil» dintre aceste jurăminte era reprezentat de *ceremonia care însoțea inițierea definitivă*. Între manuscrisele descoperite în 1947 în grotele de la Qumrân, nu departe de Marea Moartă, și atribuite de marea majoritate a cercetătorilor sectei eseniene, se găsește un sul numit «al Regulei», care conține normele interne de organizare a comunității care trăia în acea vreme și în acele locuri. Sunt descrise în amănunt formulele ceremoniale de intrare în Legământ. Preoții binecuvântau oamenii din neamul lui Dumnezeu, în timp ce leviții rosteau blesteme împotriva celor care ar fi îndrăznit să violeze jurămintele.

La normele morale prescrise de aceste jurăminte se adăuga un comportament de viață foarte riguros, comunitar, rezumat astfel în *Regula comunității de la Qumrân* (1QS)[39]: fiecare inferior va trebui să asculte de superiorul său în ceea ce privește munca și proprietatea în comun a bunurilor. Vor mânca în comun, în comun vor binecuvânta, în comun vor lua hotărâri. Iosif Flaviu face referiri precise la *modul în care se desfășura o zi în comunitatea eseniană de la Qumrân:* «*Față de Dumnezeu, ei își arată evlavia într-un fel aparte. Înainte de răsăritul Soarelui, ei nu rostesc nici o vorbă profană, ci îi adresează niște vechi rugăciuni moștenite de la părinții lor, implorându-l parcă să răsară. Abia atunci supraveghetorii lor îi lasă să plece, fiecare la meșteșugul cu care s-a desprins. După ce au muncit cu râvnă până la ora a cincia (ora 11[00]), se adună iar într-un loc anume, cu o fâșie de pânză de in înfășurată în jurul șalelor, și-și spală trupul cu apă rece. De îndată ce s-au curățit astfel, se duc într-o clădire deosebită, în care nici un om străin de sectă, nu are voie să intre: purificați, ei înșiși intră în*

[38] Cf. *Războiul iudaic*, II, viii, 7.

[39] Cf. traducerea italiană a Regulei în ediția îngrijită de F. G. MARTÍNEZ–C. MARTONE, a cura di, „Testi di Qumran...", 71-95.

sala de mese ca în incinta unui sanctuar. Cum și-au ocupat locurile într-o liniște desăvârșită, brutarul le pune rând pe rând câte o pâine în față, după care brutarul le dă câte un castronaș cu un singur fel de mâncare. Până să înceapă masa, preotul rostește o rugăciune și comite un sacrilegiu cel care începe cumva să înfulece înainte de terminarea rugăciunii. La terminarea mesei, preotul se roagă din nou: la început și la sfârșit, ei îl proslăvesc pe Dumnezeu ca pe Creatorul vieții. Apoi ei își dezbracă veșmintele, socotindu-le sacre, și revin la îndeletnicirea lor până la asfințitul Soarelui. La reîntoarcere, ei se ospătează în același fel, de astă dată luând loc alături de străini, dacă se află vreunul la ei. Nu se aude nici o zarvă și nici un zgomot nu tulbură vreodată casa, ci unul lasă să vorbească pe celălalt, respectând rândul. Celor aflați în afară, tăcerea celor dinăuntru le apare drept o taină înfiorătoare. Dar liniștea aceasta are ca noimă statornica cumpătare a membrilor sectei și faptul că ei mănâncă și beau doar până se satură»[40].

Regula comunității de la Qumrân ne dă o ideea despre *pedepsele* la care se expuneau cei care ar fi încălcat legile vieții comunitare: ele mergeau de la excluderea pentru o zi până la excluderea definitivă. Preocuparea pe care o manifestau esenieni pentru *puritatea corpului* era expresia dorinței lor de curăție morală, manifestată și prin curățenia îmbrăcămintei lor. Făceau abluțiuni în mod frecvent și ***r**efuzau să-și ungă trupul cu ulei* potrivit obișnuinței greco-romane a timpului: «*ei sunt de părere că uleiul pătează și cel care a fost uns cu el, contrar voinței sale, trebuie să-și cureţe corpul, ei socotind ceva cuviincios să ai o piele aspră și să porți mereu veșminte albe*»[41].

Făceau băi în apă rece înainte de fiecare masă și după *necesitățile fiziologice* față de care se comportau cu o pudoare particulară: «*ei sapă o gropiță a cărei adâncime măsoară un picior, folosindu-se de o căzmăluță – ceva asemănător cu toporișca dăruită de ei fiecărui nou venit în sectă – acoperă cu mantia lor deschizătura, spre a nu jigni cumva strălucirea lui Dumnezeu, făcându-și acolo nevoile omenești. Cu pământul scos afară mai înainte, ei astupă la loc gaura; pentru aceste necesități, ei caută locurile*

[40] Cf. *Războiul iudaic*, II, viii, 5.
[41] Cf. *Războiul iudaic*, II, viii, 3.

cele mai îndepărtate. Cu toate că a te uşura de scârnă este ceva firesc, ei au obiceiul să se spele după aceea, de parcă s-ar fi spurcat»[42]. Pudoarea lor se manifesta și în alte feluri. Când își făceau băile rituale, se încingeau cu un şorţ peste coapse. ***Evitau să scuipe*** atât în mijlocul adunării, cât și în partea dreaptă[43].

Această aspiraţie după puritate explică și *misoginia lor:* «*Faţă de căsătorie au o părere dispreţuitoare și adoptă copiii la o vârstă destul de fragedă pentru a fi lesne educaţi, iar atunci îi tratează ca pe niște membri ai familiei și le insuflă doctrinele lor; nu detestă totuși, căsătoria, nici grija pentru obţinerea urmașilor, ci caută să se pună la adăpost de destrăbălarea femeilor, fiindcă au convingerea că nici una dintre ele nu-și păstrează credinţa faţă de un singur om*»[44].

O ramificaţie esenian, totuși, conștientă de riscul grav care îl reprezintă celibatul pentru viitorul omenirii, recomanda ***căsătoria***: «*Mai există și un alt ordin esenian care, prin modul de viaţă, obiceiurile și legile sale, nu diferă cu nimic, unica divergenţă fiind concepţia asupra căsătoriei: așadar, cei ce nu se căsătoresc, nesocotesc cea mai însemnată latură a vieţii: asigurarea urmașilor. Ba mai mult: dacă toată lumea ar gândi la fel, atunci specia umană ar pieri repede. Aceștia își pun la încercare logodnicele trei ani la rând și dacă după cea de a treia purificare au ajuns la concluzia că ele sunt în stare să aducă pe lume copii, abia atunci are loc căsătoria. În timpul sarcinii, ei se abţin de la relaţii sexuale, ca o dovadă că ei nu s-au căsătorit de dragul desfătărilor, ci din dorinţa de a avea copii. Când își fac băile lustrale, femeile se înfășoară într-un veșmânt iar bărbaţii poartă un şorţ*»[45].

Concepţia esenian despre ***virtute***, înţeleasă ca o capacitate de controlarea patimilor și a stăpânirii de sine, îi împingea să fugă de plăceri și lux: «*Hainele și încălţările nu sunt schimbate decât când ele au ajuns ferfeniţă ori sau tocit de tot, după o folosire îndelungată*»[46]. Pentru a-și

[42] Cf. *Războiul iudaic*, II, viii, 9.
[43] Cf. *Războiul iudaic*, II, viii, 9.
[44] Cf. *Războiul iudaic*, II, viii, 2.
[45] Cf. *Războiul iudaic*, II, viii, 13.
[46] Cf. *Războiul iudaic*, II, viii, 4.

manifesta dispreţul lor faţă de bogăţii şi dorinţa de egalitate, noii membri trebuiau să *renunţe la propriile bunuri în avantajul comunităţii.* Această administrare înţeleaptă, le-ar fi redistribuit fiecăruia după nevoile sale.

Un astfel de principiu era valabil și pentru întreaga comunitate: un esenian se simţea ca și în propria-i casă oriunde existau alte grupuri de esenieni. «*Membrilor sectei, veniţi de altundeva, li se pun la îndemână toate lucrurile agonisite de comunitate, de parcă ar fi propria lor avuţie și, la niște oameni pe care nu i-au mai văzut până atunci, ei intră ca și cum le-ar fi prieteni apropiaţi. De aceea când pleacă la drum, nu iau cu ei nimic, cu excepţia armelor, ca să se apere de tâlhari. În fiecare oraș, un membru anume are sarcina să se îngrijească de oaspeţii sectei, procurându-le hainele și cele necesare traiului zilnic*»[47].

În ceea ce privește ***respectarea Sabatului***, esenienii erau de o rigoare pe care Iosif Flaviu o socotește excesivă: «*mai mult decât toţi iudeii luaţi împreună, ei evită să lucreze în a șaptea zi a săptămânii; până și mâncarea și-o pregătesc cu o zi înainte, ca să nu mai aprindă focul în ziua aceea, ba mai mult, nu cutează să mute nici un obiect din loc sau să-și satisfacă necesităţile fiziologice*»[48].

În ceea ce privește ***doctrina*** lor, Iosif Flaviu le atribuie ***credinţa într-un destin de neschimbat***, care ar anula în totalitate liberul arbitru al omului, însă fără îndoială această idee trebuie înţeleasă în sensul unei credinţe absolute în providenţă. «***Fariseii*** *spun că o parte, dar nu toate faptele stau la îndemâna sorţii, căci unele pot să fie sau să nu fie în puterea noastră. Dar* ***esenieni*** *susţin că toate faptele sunt la cheremul sorţii și nimic nu i se întâmplă omului, care să nu fi fost hotărât de destin. În schimb* ***saduceii*** *suprimă cu desăvârșire soarta, pretinzând că ea nici nu există și că întâmplările trăite de oameni nu se datorează acesteia, ci cu toate sunt rodul voinţei noastre, astfel încât noi suntem autorii atât ai celor bune, cât și ai celor rele, care rezultă din propria noastră prostie*»[49]. Iosif afirmă că esenienii fac ca totul să depindă de destin, saducheii nu cred deloc în el,

[47] Cf. *Războiul iudaic*, II, viii, 4.

[48] Cf. *Războiul iudaic*, II, viii, 9.

[49] Cf. *Antichităţile iudaice*, XIII, v, 9.

iar fariseii adoptă o poziţie intermediară între cele două. Această afirmaţie poate fi adevărată numai în sensul că esenienii, spre deosebire de farisei, credeau cu o particulară convingere în providenţă.

Esenienii împărtășeau cu fariseii și credința în ***existența sufletului și nemurirea acestuia***. «*Căci ei au ferma credinţă că şi trupurile sunt sortite pieirii, iar materia din care s-au înjghebat se descompune, dar sufletele sunt eterne şi dăinuie veşnic; alcătuite din cel mai subtil eter, după ce au plutit la voia întâmplării, atrase de o seducţie naturală, ele se îngemănează cu trupurile lor devenite o temniţă a lor*»[50]. O dată eliberate de trupuri ele se înalţă spre ceruri; sufletelor virtuoase le este destinată o existenţă fericită, pe când celor nelegiuite chinuri veşnice.

Pe lângă cele prezentate de Iosif Flaviu trebuie avut în vedere că doctrina esenienilor prezintă multe particularităţi aşa cum reiese din studiul atent al manuscriselor care ne-au fost lăsate de ei cu multă grijă în grotele din împrejurimile Qumrânului. Secta deţinea propriile cărţi, iar pentru o imagine completă este nevoie de un studiu care să întregească informaţiile oferite de Iosif Flaviu[51].

Cine erau fariseii?[52] Cred că fiecare îşi are o idee despre cine erau – sau sunt – fariseii. Cele două definiţii ale fariseului pe care le dă Dicţionarul Explicativ al Limbii Române sunt destul de simple: 1. «Membru al unei secte religioase la vechii evrei. 2. Ipocrit, făţarnic». Problema cu aceste definiţii este că prima cel puţin în parte este greșită iar cea de a doua se bazează pe o greșită interpretare a unor texte din Noul Testament. Din păcate trebuie spus că aici nu este vorba de o eroare de lexicograf, ci de o interpretare teologică destul de răspândită care a avut consecinţele ei. Cuvintele îşi au propria istorie şi de aceea este bine să vedem care este înţelesul unui cuvânt-cheie şi cine erau într-adevăr fariseii.

---

[50] Cf. *Războiul iudaic*, II, viii, 11.

[51] O abordare pertinentă a fost făcută de curând de F. G. MARTÍNEZ – J. T. BARRERA, *Gli uomini di Qumran,* SB 113, Brescia 1996.

[52] Cf. J. SIEVERS, «Who Were the Pharisees?», în *Hillel and Jesus*, eds. J.H. CHARLESWORTH – L.L. JOHNS), Minneapolis, 1997, 137- 155; A se vedea și J. P. MEIER, *Un Ebreo Marginale. Ripensare il Gesù storico. Compagni e antagonisti*, vol. III, 289–374.

Potrivit lui Iosif Flaviu, fariseii și-au făcut intrarea pe scena istoriei prin opoziția politică împotriva hasmoneilor care preluaseră puterea după seleucizi, după ce la început au fost de partea lor. Conexiunile cu Hasidiții sunt mai mult decât probabile după cum am văzut când ne-am referit la originea esenienilor.

Explicația cuvântului pare destul de simplă. «Farisei» derivă din termenul grec *pharisáioi*, transliterarea aramaicului *p^{e}rišāya* care este înrudit cu ebraicul *p^{e}rûšîm*. Înțelesul acestui termen, niciodată explicat în principalele izvoare antice, este foarte probabil legat de ideea exprimată de cuvântul ebraic *parush*–«separat», chiar dacă nu știm de cine și de ce fariseii erau separați[53]. Raritatea folosirii cuvântului în izvoarele ebraice și aramaice ca și folosirea lui într-un context polemic și depreciativ fac posibilă ipoteza potrivit căreia numele nu a fost ales la început de membrii înșiși ai grupului[54]. Probabil că au fost definiți «separați» de către adversarii lor deoarece profesau necesitatea evitării oricărui contact cu Neamurile, impurii, păcătoșii și iudeii care nu respectau Torah. Sau poate că ei înșiși s-au autodefinit ca *pārôšîm*, adică «cei care știu să distingă cu precizie», ceea ce ar concorda cu descrierea pe care o face Iosif Flaviu, care subliniază continuu *precizia* lor (*akribeia*) în interpretarea Torei. Termenul *p^{e}rûšîm* ar însemna atunci «specificator, divizor» și ar avea un sens peiorativ dat de adversarii lor potrivit lui Baumgarten. Se socotește în mod curent că expresia *dorše ha-halaqot* din 4QpNah I,2 se referă la farisei. Era ironizat interesul fariseilor de a fixa cu precizie normele și regulile destinate practicii religioase zilnice.

Fariseii erau mai ales un grup de laici care acceptau ca normativă nu numai Torah scrisă (*tôrâ še-biktab*), ci și Torah orală (*tôrâ še-be-ʾal-peh*): «*Vreau să remarc că fariseii au dat poporului prin viu grai multe porunci moștenite de la strămoși, care n-au fost însă înscrise în cartea de legi a lui Moise*»[55]. Torah orală cuprindea interpretări elaborate ale Legii scrise,

---

[53] Cf. A. I. BAUMGARTEN, „The Name of the Pharisees", în *Journal of Biblical Literature*, 102 (1983) 411 – 428.

[54] Cf. A. I. BAUMGARTEN, „The Name of…", 425 – 428.

[55] Cf. *Antichitățile iudaice*, XIII, x, 6.

propuse de scribi probabil încă din vremea lui Ezdra. Aceste «Spuse ale Părinţilor» (*Pirqê ʾAbot*; cf. Gal 1, 14; Mc 7, 3) erau destinate să fie «un gard viu împrejurul Legii », iar în cele din urmă au fost codificate în *Mišna*. Influenţaţi de ideile elenistice despre *paidéia* şi valoarea acesteia, fariseii socoteau că o bună cunoaştere a Torei şi a preceptelor sale ar fi fost garanţia unui comportament evlavios. A fi o naţiune sfântă, consacrată lui Dumnezeu era scopul pe care urmăreau să-l atingă toţi evreii, însă la care să ajungă prin instruire, cunoaştere, şi o riguroasă interpretare a Torei după cum propuneau fariseii. «*Secta fariseilor are faima de a oferi cei mai riguroşi interpreţi ai legii, ei constituind secta cea dintâi…*»[56].

Această atitudine a fariseilor îi separa mai mult decât oricare alta de *ʿam ʾhāʾāreṣ*, «oamenii pământului, ţăranii», «mulţimea care nu cunoaşte Legea» (cf. In 7, 49). Respectarea cu meticulozitate a Sabatului, a normelor de puritate rituală şi a zeciuielii era o caracteristică a fariseilor; şi totuşi, datorită accentului pus pe interpretarea orală, fariseii reuşeau să se adapteze noilor circumstanţe şi să exprime o vitalitate şi o flexibilitate care făcea din ei „liberalii" timpului lor. Datorită faptului că mişcarea inspirată de farisei era una în esenţă religioasă, ei exercitau o mare influenţă asupra celorlalţi iudei mai ales prin erudiţia şi evlavia lor, chiar dacă nu erau mai mult de 6000 de persoane, potrivit lui Iosif Flaviu[57].

În prezentarea pe care o face Iosif Flaviu celor trei curente religioase ale iudaismului, el aşează pe primul loc fariseii. Iar aceasta o face din cel puţin trei motive întemeiate: constituiau grupul cel mai numeros, exercitau o mare influenţă asupra poporului, şi de ei Iosif a încercat să se apropie la începutul carierei sale publice.

Prezentarea făcută de Iosif nu coincide mult cu imaginea fariseului prezentată de Evanghelii: însă o lectură atentă a Evangheliilor arată că ele critică exemplul negativ al unor farisei, acea caricatură constituită de orice comportament religios când acesta este golit de sensul său originar de indivizi mediocri.

---

[56] Cf. *Războiul iudaic*, II, viii, 14.

[57] Cf. *Antichităţile iudaice*, XVII, ii, 4.

Pe lângă interpretarea Torei, ***fariseii credeau că*** «***toate sufletele sunt nemuritoare***, *dar numai sufletele celor buni trec într-un alt trup, pe când sufletele celor răi sunt supuse pedepselor veșnice*»[58]. Pasajul care urmează demonstrează că Iosif Flaviu nu atribuie fariseilor doctrina despre transmigrația sufletelor: «*sufletele sunt nemuritoare și că sub pământ ele au parte de răsplăți sau de pedepse, după felul cum oamenii au dus o viață virtuoasă sau desfrânată: ultimii vor rămâne închiși într-o temniță veșnică, numai cei dintâi având voie să reînvie*»[59].

Doctrina fariseilor după cum este descrisă de Iosif Flaviu se referă în principal la ***răsplata veșnică și la înviere***, atestată pentru prima dată ca un element fundamental al iudaismului în cartea lui Daniel (Dan 12, 2) iar, după triumful fariseismului, în toată literatura iudaică, inclusiv în Noul Testament. Fariseii afirmau că omul este liber în hotărârile sale, încercând să împace ***libertatea omului cu providența divină***: «*aceștia atribuie totul Sorții și lui Dumnezeu, socotind că posibilitatea de a face ceea ce este drept sau strâmb este mai mult la îndemâna omului, dar că la fiecare faptă contribuie și soarta*»[60]. «*Întrucât susțin că toate se desfășoară după cum a hotărât Soarta, fariseii nu vor să priveze voința omenească de ardoarea de a împlini ceea ce depinde de ea, ci ne învață că Dumnezeu a dorit ca forța Destinului și judecata omului să acționeze împreună, astfel ca fiecare să încline după placul său, fie spre viciu, fie spre virtute*»[61]. «*Fariseii spun că o parte, dar nu toate faptele stau la îndemâna sorții, căci unele pot să fie sau să nu fie în puterea noastră*»[62].

Fariseii credeau și ***în existența îngerilor și a duhurilor*** în general (cf. FA 23, 8), în venirea unui «***Mesia***» și în reunirea finală a lui Israel și a triburilor sale.

Fiind o mișcare religioasă, cu timpul fariseii s-au implicat și în politică. Ei erau împotriva atitudinii seculare a hasmoneului, Ioan Hyrcan I (134 –

---

[58] Cf. *Războiul iudaic*, II, viii, 14.
[59] Cf. *Antichitățile iudaice*, XVIII, i, 3.
[60] Cf. *Războiul iudaic*, II, viii, 14.
[61] Cf. *Antichitățile iudaice*, XVIII, i, 3.
[62] Cf. *Antichitățile iudaice*, XIII, v, 9.

104 î. Hr.), rege-preot, și i-au cerut să renunțe la funcția de Mare Preot[63]. Regele iritat le-a plătit această insultă abrogând legislația care favoriza învățăturile fariseilor, lipsindu-i și de favorurile regale[64]. Cu toate că dinastia hasmoneică a ajuns în timpul domniei lui Ioan Hyrcan I maximul de strălucire, în realitate el se temea de influența pe care fariseii o exercitau asupra poporului. După Hyrcan a venit la putere fiul său Aristobul care a rămas numai un an (104-103 î. Hr), iar declinul dinastiei hasmoneice începuse. În timpul lui Alexandru Ianneu (103-76 î. Hr.) fariseii figurau printre cei 800 de iudei condamnați la moarte prin răstignire, deoarece i se opuseseră[65]. Fariseii și-au redobândit influența în timpul domniei văduvei lui Ianneu, regina Alexandra Salome (76–67 î. Hr.), o femeie fragilă, evlavioasă, amabilă și scrupuloasă în respectarea legilor sfinte. În timpul ei fariseii au profitat de religiozitatea reginei pentru a se introduce în sfera puterii, devenind încă o dată conducătorii spirituali ai poporului. Deseori se opuseseră saducheilor, care exploataseră momentul nefavorabil al fariseilor, iar lupta dintre ei era destul de dură când Pompei în 63 î. Hr. ajunsese în Palestina. Fariseul Sameas a convins sinedriul iudaic să accepte urcarea pe tron a lui Irod cel Mare[66]. Însă de la urcarea lui Irod pe tron până la distrugerea Ierusalimului, influența Fariseilor a fost în continuă scădere. Unii dintre ei chiar s-au revoltat împotriva acvilei romane pe care Irod a pus-o pe poarta templului, ca semn al puterii imperiale.

Viziunea fundamental religioasă a fariseilor le-a permis lor să lase o amprentă permanentă asupra iudaismului. După distrugerea Ierusalimului, când nu a mai fost posibil cultul la templu iar preoția a încetat să existe, fariseii au constituit un punct de reper pentru iudei. Tradiția lor s-a dezvoltat într-un iudaism de tip rabinic și subzistă în oarecare măsură în iudaismul ortodox de azi. Rămâne pentru cercetătorii de azi o problemă de a defini până în ce punct se pot folosi scrierile rabinice pentru a stabili nivelul de fariseism în iudaismul dinainte de anul 70. Separatismul grupu-

[63] Cf. *Antichitățile iudaice*, XIII, x, 5.
[64] Cf. *Antichitățile iudaice*, XIII, x, 6.
[65] Cf. *Antichitățile iudaice*, XIII, xiv, 2.
[66] Cf. *Antichitățile iudaice*, XIV, ix, 4.

lui a fost unul din motivele care l-a determinat pe Mântuitorul să-i critice aspru pe farisei, după cum reiese din Matei 23; însă evaluarea pe care o face fariseilor această Evanghelie, scrisă în jurul anilor 80 d. Hr., reflectă un context apologetic și polemic; nu este suficient recunoscut faptul că fariseii erau într-adevăr forța de susținere a spiritualității iudaice[67].

Cine erau saducheii?[68] Acest grup constituia mai ales o mișcare preoțească și aristocratică printre iudeii palestinieni, iar numele lor (în greacă *sadukáioi*, în aramaică *ṭadduqāyê*, ebraică *ṭaddûqîm*) se potrivește cu afirmațiile lor de a fi descendenții vechii familii preoțești a lui Țadoq (*Ṭādôq*, cf. 3 Regi 1, 26), care-și exercitase funcția de Mare Preot la Ierusalim încă din timpul lui Solomon. Începând cu reforma deuteronomică, era interzis orice fel de sacrificiu în afara Ierusalimului, singurele rituri legitime fiind cele de la Templu. De aceea Iezechiel, în cadrul ideal al teocrației schițat de el, acorda numai «fiilor lui Țadoq» (Iez 40, 46; 44, 15; 48, 11) privilegiul de a oficia ca preoți în Templul de la Ierusalim. O dată cu restaurarea cultului după exil, exigența lui Iezechiel nu a fost satisfăcută pe deplin, deoarece unele dintre clanurile preoțești au reușit să-și impună vechile lor drepturi[69]. Cu toate acestea sadoqiții formau nucleul și corpul central al preoților din perioada post exilică, după cum rezultă în modul cel mai clar din faptul că în genealogia stabilită de Cronicari se atribuie casei lui Țadoq, prin Eleazar, întâiul născut al lui Aron, cele mai importante titluri pentru a-și exercita preoția (1Cronici 5, 30–41).

Originea numelui de „saduchei" nu poate fi determinată cu precizie, și de aceea există două posibilități principale, de a explica ortografia și

---

[67] Cf. S. MASON, „Pharisaic Dominance Before 70 CE and the Gospels'Hypocrisy Charge (Matt 23: 2-3)", în *Harvard Theological Review* 83 (1990), 363 – 381; J. NEUSNER, *Il giudaismo nei primi secoli del cristianesimo*, Brescia, 1989, 69 – 98.

[68] A se vedea R. MEYER, „Saddukaios", în *GLNT*, XI, 1107-1156; M. SIMON, „Sadducéens", în *DBS*, X, 1545-1556; E. MAIN, „Les Sadducéens vus par Flavius Josèphe", în *Revue Biblique* 97 (1990), 161 – 206; cf. și J. P. MEIER, *Un Ebreo Marginale. Ripensare il Gesù storico. Compagni e antagonisti*, vol. III, 387 – 431.

[69] Acest fapt se poate deduce din cartea Cronicilor (sau Paralipomena); pe lângă descendența lui Eleazar (adică Sadoqiții), și cea a lui Ithamar este autorizată să îndeplinească funcțiunile preoțești (cf. 1Cronici 24).

pronunţia acestui nume. Una este că numele acestui partid derivă de la cuvântul *ţedeq*, „dreptate" sau *ţaddiq*, „drept". Alta este derivată de la numele propriu Ţadoq. În prezent, majoritatea cercetătorilor preferă cea de a doua ipoteză, în parte și din cauza pronunţiei. Potrivit primei etimologii nu se explică trecerea de la *i* la *u*, în timp ce derivarea de la numele Ţadoq este mai puţin dificilă: în ebraică *o* și *u* ca vocale lungi sunt indicate prin aceeași literă, iar pronunţia Ţadoq, Sadduq, este garantată de mărturia unanimă a Septuagintei, operei lui Iosif Flaviu și de o vocalizare dintr-un manuscris al Mișnei[70].

Grupului de saduchei îi aparţinea cea mai mare parte a preoţilor din Ierusalim, «partidul Marelui Preot» (FA 5, 17). Și totuși, preoţi existau și din rândurile fariseilor, însă cea mai mare parte proveneau din rândurile saducheilor, care constituiau familiile iudaice cele mai bogate și influente. Iosif Flaviu afirmă că «*saducheii au de partea lor pe cei bogaţi și nu se bucurau de favoarea mulţimii precum fariseii*»[71]. Tot Iosif Flaviu afirmă că învăţătura lor constituie apanajul celor puţini: «*Aderenţii lor sunt puţini numeroși, dar aceștia au o condiţie bună*»[72].

Sunt menţionaţi pentru prima dată ca un grup deja format în timpul lui Ioan Hyrcan I (134 – 104 î. Hr.). Ionatan, cel de al doilea frate Maccabeu, începuse să guverneze pur și simplu ca un conducător harismatic; însă cu timpul și-a asumat și rolul de Mare Preot (cf. 1Mac 10, 20-21). Deși «fiii lui Ţadoq», saducheii ar fi trebuit să se opună uzurpării funcţiei de Mare Preot de către hasmonei, totuși ei i-au sprijinit pe regii-preoţi hasmonei, probabil pentru a-și asigura o anumită putere. Sadoqiţii au pierdut rolul de Mari Preoţi, iar cei care au rămas în Ierusalim (fără să fugă în Egipt sau în pustiul Iudeei) și-au menţinut o discretă cantitate de bogăţii și o anumită influenţă. Aceşti sadoqiţi s-au unit cu alţi preoţi aristocraţi, sprijiniţi de unii laici dornici să cadă la înţelegere cu hasmoneii și cu această fracţiune de sadoqiţi mai puţin intransigentă. Cu

[70] Cf. E. SCHÜRER, *Storia del Popolo Giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a. C.-135 d. C)*, Brescia, 1987, vol. II, 489-490; a se vedea și E. P. SANDERS, „Il Giudaismo…", 36-37.

[71] Cf. *Antichităţile iudaice*, XIII, x, 6.

[72] Cf. *Antichităţile iudaice*, XVIII, i, 4.

alte cuvinte, sadoqiţii rămași au împrumutat propriul nume și propriul prestigiu hasmoneilor instalaţi la putere, iar în schimb li s-a permis să-și menţină propriile privilegii și o anumită influenţă în Sinedriu. Cei care au acceptat această situaţie au fost numiţi „saduchei".

Trebuie să remarcăm că familia sadoqită era foarte mare și că în istoria ei cunoscuse grave diviziuni și fracţiuni. De aceea în anii 150 sau 140 î.Hr. această familie sadoqită se scindase în cel puţin trei grupări: egipteană, eseniană și saduchee. Influenţa lor a alternat în funcţie de regii care se aflau la putere. De o favoare considerabilă s-au bucurat în timpul lui Ioan Hyrcan I, după ce acesta s-a rupt de farisei și s-a aliat cu ei. De asemenea s-au bucurat de un prestigiu deosebit sub Aristobul al II-lea (69-63 î. Hr.).

Saducheii n-au fost mai puţin influenţaţi decât fariseii de iluminismul filosofiei și culturii elenistice. Simpatia lor pentru puterea străină de ocupaţie își avea rădăcinile în perioada persană și în cea seleucidă, când preoţii iudei au trebuit să suporte greutatea responsabilităţii politice în faţa guvernanţilor străini. „Partidul" care a luat fiinţă în perioada hasmoneică era conservator și cu tot compromisul pe care-l acceptase încerca să-și apere propriile prerogative preoţești.

Pe lângă condiţia lor aristocratică, o altă caracteristică proprie saducheilor era aceea că ei ***se opuneau fariseilor*** și ***refuzau poruncile moștenite de la strămoși sau Tora orală***: «*Saducheii susţin că numai ce stă scris are autoritate, pe când dogmele lăsate de strămoși prin viu grai nu sunt obligatorii*»[73]. Erau atât de departe de ***principiul autorităţii maeștrilor*** susţinut de către farisei, încât socoteau lăudabil să-ţi contrazici proprii învăţători. «*Ei socotesc un mare merit să întreţină dispute despre înţelepciune cu dascălii proprii*»[74]. Potrivit lui Iosif Flaviu, în ceea ce privește ***legislaţia penală***, saducheii erau mult mai duri decât fariseii, deoarece aplicau legea biblică în toată rigoarea sa literală. Saducheii «*sunt mai acerbi și mai nemiloși în judecăţi decât ceilalţi iudei*»[75]. Iosif avea ca la 20 de ani când

[73] Cf. *Antichităţile iudaice*, XIII, x, 6.

[74] Cf. *Antichităţile iudaice*, XVIII, i, 4.

[75] Cf. *Antichităţile iudaice*, XX, ix, 1 și XIII, x, 6.

Marele Preot saducheu Anan, profitând de absența procuratorului roman, «*a convocat sinedriul la judecată și l-a adus în fața lui pe fratele lui Iisus, denumit Hristos (el se chema Iacob), împreună cu alți câțiva, acuzându-i că încălcaseră legile, și i-a condamnat să fie uciși cu pietre*»[76]. Concepțiile religioase ale saducheilor erau conservatoare și de aceea ei **refuzau**: **1. credința în învierea trupurilor și în răsplata într-o viață viitoare, 2. negau de asemenea existența îngerilor și a oricărui duh; 3. socoteau că binele și răul depind de alegerea omului și că acesta poate să facă fie bine fie rău după cum voiește; că Dumnezeu, deci, nu exercită nici o influență asupra acțiunilor omului, iar omul este cauza propriului noroc sau nenoroc**.

Noul Testament îi descrie ca adversari ai Mântuitorului și amintește că obișnuiau să ridiculizeze afirmațiile fariseilor: dacă în baza legii de levirat o femeie se căsătorește în mod succesiv cu șapte frați, soția căruia va fi la înviere? (Mt 22, 23-28; Lc 20, 27-33). După anul 70 o dată cu distrugerea templului și încetarea preoției la templu și-au pierdut orice influență datorită întreruperii liturghiei, ieșind de pe scena istoriei. Informațiile despre saducheii pe care ni le oferă Iosif Flaviu sunt lipsite de elogii și admirație ceea ce demonstrează că el însuși avea o aversiune față de învățătura lor filosofică.

Vom încerca să rezumăm acum în sinopsă[77] cele trei „secte" principale ale iudaismului elenistic. Adresându-se cititorilor săi de formație elenistică, istoricul evreu îi prezintă prin analogie cu școlile filosofice ale grecilor: ***Esenienii ca pitagoreici***, ***fariseii ca stoicii***, iar pentru ***saduchei*** sugerează o comparație cu ***epicureii***, însă fără să o explice. Puncte sale de comparație cele mai importante sunt: atitudinea față de ειμαρμενη (*heimarmenē* = destinul, soarta, în spatele căreia se află Dumnezeu), față de liberul arbitru și față de problema nemuririi sufletului. Plecând de la

[76] Cf. *Antichitățile iudaice*, XX, ix, 1.

[77] Cf. G. THEISSEN – A. MERZ, *Der historische Jesus*. Ein Lehrbuch, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen [3]2001; trad. engl. *The Historical Jesus*. A Comprehensive Guide, Minneapolis, MN: Fortress, 1998; trad. ital. *Il Gesù storico*. Un manuale, Editrice Queriniana, Brescia, [5]2011, 178.

Iosif Flaviu este posibil să ne facem o idee cu privire la diferenţele care existau în secolul I d. Hr., între aceste *hairéseis* iudaice.

	Saducheii	**Fariseii**	**Esenienii**
Determinism și liber arbitru	*Indeterminism*: Omul este cauza propriului destin.	*Sinergism*: Dumnezeu (*Heimarmenē*) și omul lucrează împreună	*Determinism*: totul este determinat de Dumnezeu (*heimarmenē*).
Eshatologia și doctrina despre suflet	*Negarea vieţii de după moarte*: neagă existenţa sufletului după moartea trupului, după cum și răsplata sau pedeapsa veșnică.	*Învierea celor drepţi*: sufletul este nemuritor, însă numai cei buni vor învia. Cei răi suportă chinurile veșnice.	*Nemurirea sufletului*: eliberaţi de trup, cei buni se vor bucura de o viaţă întru bucurie, cei răi vor fi pedepsiţi.
Scriptura și tradiţia	*Sola Scriptura*: Saducheii socotesc valabile numai legile scrise și refuză tradiţia (orală) a strămoșilor.	*Scriptura și tradiţia*: Fariseii adaugă la legile scrise ale lui Moise legile tradiţiei părinţilor.	*Literatură secretă*: Esenienii deţin cărţi secrete; se dedică neîncetat studierii Scrierilor strămoșilor.
Sitz im Leben	*Legături cu clasa dominantă a societăţii*: saducheii sunt susţinuţi de cei bogaţi, însă când ajung la putere se conduc după principii inspirate de doctrina Fariseilor.	*Sunt apropiaţi de straturile sociale inferioare*: Fariseii oferă poporului legile lor iar acesta este de partea lor.	*Comunitate izolată*, împărţită în Esenieni radicali și moderaţi. Ţin secrete propriile învăţături.
Comporta-Mente	*Cultură conflictuală*: Saducheii contestă proprii maeștri și sunt reci și respingători în relaţiile dintre ei și cu străinii.	*Principiul autorităţii*: Fariseii îi cinstesc pe învăţătorii lor și pun preţ pe armonia dintre ei.	*Idealul comunitar*: Esenienii trăiesc într-o comuniune (a bunurilor) exemplară, în mare parte sunt adepţii celibatului.

«A Patra filozofie» : Sicarii și Zeloții[78]

Pe lângă cele trei «școli filosofice», cea a fariseilor, cea a saducheilor și cea a esenienilor, Iosif Flaviu vorbește și o a patra filozofie, întemeiată de Iuda din Gamala (în Golan, regiune pe care romanii o chemau Gaulanitide) și Saddoc Fariseul,–descriindu-o destul de incoerent – ca fiind o „sectă" care nu are nimic în comun cu celelalte[79] și care se deosebește de farisei numai prin faptul că «*iubesc atât de mult libertatea încât o apără cu înverșunare, recunoscându-l pe Dumnezeu drept unicul lor stăpân și rege*»[80].

În anul 6. d. Hr., Octavian Augustus, alarmat de o serie de rapoarte negative, a hotărât să-l destituie pe Arhelau, fiul și urmașul lui Irod cel Mare, exilându-l la Vienne în Galia. Regatul său a trecut astfel sub autoritatea legatului Siriei, Quirinius, asistat de Coponius, un roman, membru al ordinului ecvestru[81]. Prima măsură a autorităţilor locale romane a fost aceea de a ordona efectuarea unui ***recensământ***. Populaţia iudaică, neobișnuită cu procedurile administraţiei romane, a primit foarte rău acest recensământ și a fost necesară intervenţia Marelui Preot Ioazar fiul lui Boethos, pentru a calma spiritele. Însă iniţiativa sa nu a reușit întru totul. Iuda Galileanul (cf. FA 5, 37) și Saddoc au socotit că acesta este momentul potrivit să-și facă publică propria filosofie, incitându-i pe iudei la revoltă împotriva romanilor și susţinând că recensământul urmărea să reducă

---

[78] Există o serie de studii și monografii dedicate de către cercetători acestor grupuri insurecționale din secolul I d. Hr.; amintesc pe cel mai importante: M. HENGEL, *Die Zeloten: Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr*., Leiden: Brill, 1961, [2]1976, trad. în engleză la Edinburgh 1990; M. SMITH, „Zealots and Sicarii, their Origin and Relations", în *Harvard Theological Review* 64 (1971) 1-19; M. STERN, „Zealots", în *Encyclopaedia Judaica Year Book 1973*, Jerusalem, Keter, 1973, 135 – 152; E. SCHÜRER, „Storia del Popolo Giudaico…", 715-724; E. W. STEGEMANN – W. STEGEMANN, *Storia sociale del cristianesimo primitivo*. *Gli inizi nel giudaismo e le comunità cristiane nel mondo mediterraneao*, Bologna, 1998, 306 – 318; cf. și J. P. MEIER, *Un Ebreo Marginale. Ripensare il Gesù storico. Compagni e antagonisti*, vol. III, 607 – 611 și 634.

[79] Cf. *Războiul iudaic*, II, viii, 1.

[80] Cf. *Antichităţile iudaice*, XVIII, i, 6.

[81] Cf. *Antichităţile iudaice*, XVIII, i, 1.

poporul la starea de sclavie, o condiţie intolerabilă pentru o naţiune al cărei stăpân este numai Dumnezeu.

Iosif Flaviu distinge ***cinci diferite grupuri insurecţionale***: sicarii, zeloţii, grupurile insurecţionale din Galileea, grupurile din Iudeea și grupuri de idumei[82].

Sicarii sunt menţionaţi pentru prima dată sub procuratorii romani Felix (52-60) și Festus (60-62). Conducătorii lor erau Menahem, fiul lui Iuda Galileanul, și, la Masada, Eleazar ben Iair, un nepot al lui Iuda Galileanul. ***Zeloţii*** sunt amintiţi pentru prima dată în contextul marii revolte antiromane fiind conduși de Eleazar ben Simon. Apoi Iosif Flaviu amintește unele grupuri mai puțin precizate, ***grupurile insurecţionale din Galileea*** conduse de Ioan din Giscala, ***grupurile insurecţionale din Iudeea*** conduse de Simon Bar Iora, și ***un grup de idumei***.

La aceștia se adaugă responsabilii adevăraţi ai revoltei din *Ierusalim*, deci un grup care provenea din rândurile aristocraţiei, condus de căpitanul templului, Eleazar, fiul ex-arhiereului Anania, care a boicotat aducerea jertfelor pentru împăratul roman și, în sfârșit, o parte din nobilimea antiromană care făcea referinţă la Anania.

Iosif Flaviu îl definește pe Iuda Galileanul ca fiind *sophistes* și *hegemon* –ul acestei a patra filosofii, care a influenţat pe toţi cei care s-au ridicat împotriva Romei și a care a dus în cele din urmă la războiul din 66 d. Hr. «*Iuda îi instiga pe localnici să se răzvrătească: îi mustra pentru faptul că au consimţit să plătească tribut și, după Dumnezeu, au acceptat să primească niște muritori ca stăpân. El este cuvântătorul (sophistes) unei secte cu totul aparte fără o legătură cu celelalte*»[83]. «*N-a rămas nici o năpastă care să nu se abată asupra poporului nostru, ca urmare a instigărilor celor doi bărbaţi…. Războaiele porneau unul după altul și nu era cu putinţă ca iudeii să nu îndure suferinţe din pricina necontenitelor ciocniri…. Iudas și Sadduc, care au întemeiat la noi cea de* ***a patra școală filosofică*** *și au avut nenumăraţi adepţi, au tulburat cu răzvrătirea lor întregul stat, nu numai în clipa aceea, ci au pus rădăcinile viitoarelor ne-*

[82] Cf. *Războiul iudaic*, VII, viii, 1;

[83] Cf. *Războiul iudaic*, II, viii, 1.

norociri….»[84]. Tendinţa lui Iosif în scrierea istoriei războiului iudaic, este aceea de a-i defini pe adversarii autorităţii romane ca «tâlhari, bandiţi», «rebeli», sau «revoluţionari»[85]. Printre aceşti combatanţi pentru libertate, familia lui Iuda din Gamala, s-a distins în mod particular.

Între anii 60–66 d. Hr., cea de a patra filosofie a câştigat foarte mulţi adepţi în contextul unei perioade tulburi pentru Imperiul Roman. După sinuciderea lui Nero în 68 d. Hr. la Roma domnea haosul: în anul 69 s-au succedat patru împăraţi. Situaţia la Roma a fost stabilizată numai când Vespasian a lăsat campania militară din Palestina în mâinile fiului său Titus, şi s-a întors în capitala imperiului pentru a prelua puterea la cererea armatei. Rebelii iudei au avut ghinionul de a înfrunta un general care s-a dovedit un om capabil să salveze imperiul.

Dintre toate grupările amintite de Iosif Flaviu merită să ne oprim mai mult asupra ***sicarilor*** şi ***zeloţilor***.

Sicarii

Iosif Flaviu afirmă despre ei că după falimentul rezistenţei în Galileea şi-au făcut apariţia la Ierusalim în timpul procuratorului Felix ca «*un alt soi de bandiţi*». Aceştia se distingeau de celelalte fracţiuni revoluţionare prin ***felul în care opuneau rezistenţă***: «*Ziua în amiaza mare, ei omorau oamenii în mijlocul oraşului şi operau de obicei în timpul sărbătorilor, strecuraţi în mulţime şi, cu pumnalele lor bine ascunse în haine, îşi înjunghiau potrivnicii; apoi, când aceştia se prăvăleau la pământ, ei se preschimbau din asasini în părtaşi ai mulţimii indignate şi din pricina aparentei lor cumsecădenii, nu puteau fi prinşi niciodată*»[86].

Din acest text reiese clar că numele acestor cuţitari a fost sugerat de arma lor specială, un pumnal curbat (*sica*), cu ajutorul căreia săvârşeau asasinate, în particular în rândurile clasei superioare. Primul atentat spectaculos a fost uciderea Marelui Preot Ionatan. Însă Iosif Flaviu le

---

[84] Cf. *Antichităţile iudaice*, XVIII, i, 1.

[85] Cf. *Războiul iudaic*, II, xii, 2; II, xiii, 2; II, xiv,1; II, xiii, 3; IV, iii, 12.

[86] Cf. *Războiul iudaic*, II, xiii, 3.

impută sicarilor o serie întreagă de ***asasinate*** dintre oamenii puternici și bogați, însoțite de jafuri și incendii[87]. Printre acțiunile lor Iosif amintește ***sechestrarea unor persoane*** oficiale care erau puse în liberate în schimbul unor prizonieri politici sau prin condiționarea procuratorului roman însuși. Tactica lor se deosebea în mod clar de tâlhăriile care aveau loc prin satele din Iudeea, Samaria sau Galileea. Sicarii practicau un fel de ***gherilă urbană*** sau comando terorist și își alegeau persoane care reprezentau ceva în societatea iudaică[88]. Ei își îndreptau acțiunile împotriva aristocrației iudaice dispusă să facă compromisuri și să accepte stăpânirea romană.

Pentru Iosif sicarii și zeloții constituie două grupuri separate dacă nu chiar contrapuse. Părerea unor cercetători, până nu de mult, era de a vedea în «a patra filozofie» un singur partid, ai cărei membrii erau zeloții care au luptat împotriva Romei până la căderea Masadei în 73 sau 74 d. Hr.

Sicarii s-au constituit ca grup, datorită lui Iuda, cu ocazia recensământului[89], și au rămas credincioși urmașilor săi, care au fost conducători aproape mesianici până la căderea Masadei. ***Zeloții***, în schimb, activau numai în Ierusalim. Nu sunt menționați ca grup separat până la izbucnirea revoltei, când își fac apariția ca grup deja organizat sub conducerea preotului Eleazar ben Simon[90]. După sosirea la Ierusalim a lui Ioan din Giscala, s-au împărțit în două fracțiuni, iar extremiștii i-au urmat acestui nou venit. Chiar dacă sicarii și zeloții constituiau două grupări distincte legătura lor cu filosofia lui Iuda Galileanul este evidentă.

Iosif Flaviu subliniază că a patra filozofie a fost responsabilă de năruirea cauzei iudaice iar ideile lui Iuda Galileanul au inspirat toate grupurile revoluționare. ***Sloganul acestuia*** suna astfel: «*Nici un stăpân în afară de Dumnezeu*», iar caracteristica principală a filosofiei sale o constituia dorința de libertate (*eleuthería*). Documentarea numismatică arată că pe monezile emise între anii 66-70 d. Hr. era scris «libertate Sionului».

---

[87] Cf. *Războiul iudaic*, II, xiii, 6.

[88] E. W. STEGEMANN – W. STEGEMANN, „Storia sociale…", 307.

[89] Cf. *Războiul iudaic*, VII, viii, 1.

[90] Cf. *Războiul iudaic*, II, xx, 3 și II, xvii, 9.

Cetatea Sfântă și templul trebuiau să fie libere, astfel încât să se poată oferi lui Dumnezeu un cult neîntinat, curat. Iar pe monezile din timpul celei de a doua revolte a lui Bar Kokhba (132 – 135 d. Hr.) se poate citi: «de la răscumpărarea Sionului»[91].

Sicarii de la Masada i-au rămas credincioși lui Iuda Galileanul până la sfârșit, și au preferat să se sinucidă, la îndemnul lui Eleazar ben Iair, decât să cadă în mâinile romanilor. Eleazar afirmă că ei hotărâseră să slujească decât lui Dumnezeu, singurul adevărat și drept, stăpânul oamenilor; nu acceptaseră sclavia și nici nu ar fi acceptat-o atunci când înfrângerea era inevitabilă. Moartea le-ar fi eliberat sufletele[92].

Zeloții

Iosif Flaviu descrie constituirea partidului zeloților ca pe o coaliție de «tâlhari» (*lēstai*) din mediul urban și rural, condusă de preotul Eleazar ben Simon[93]. *Zelotai* era, după cum afirmă Iosif, numele pe care partidul însuși și-l alesese. Acest termen grec, care corespunde ebraicului *qanna'im* și aramaicului *kanna'i*, avea în spatele lui o strălucită istorie teologică. Pinehas, nepotul lui Aron (cf. Num 25), și Ilie (cf. 1 Regi 19, 9 ș.u), au fost lăudați în mod special în Sfânta Scriptură pentru zelul lor: Pinehas îl ucisese pe apostatul Zimri, atunci când s-a aliat cu păgânii madianiți, și astfel a înlăturat mânia lui Dumnezeu care se abătuse asupra lui Israel din cauza apostaziei. Ilie era foarte zelos; s-a opus lui Ahab și Izabelei, ucigându-i pe profeții păgâni. Când Antioh IV Epiphanes a încercat să suprime credința lui Israel și să profaneze templul, Iuda Maccabeul i s-a opus, curățind și re-sfințind templul. Hasmoneii precum odinioară Pinehas au dat dovadă de zel pentru legea lui Dumnezeu, eliberând țara și templul de apostați (cf. 1 Mac 2, 19-28). Ei au devenit astfel un model pentru fiecare iudeu care trebuia

---

[91] Cf. E. SCHÜRER, „Storia del Popolo Giudaico…", 720.

[92] Cf. C. TASSIN, „Flavius Josephus povestind despre Masada" în AA. VV., *Originile Creștinismului*, Polirom, Iași, 2002, 79 – 83; a se vedea și *Războiul iudaic*, VII, viii, 6.

[93] Cf. *Războiul iudaic*, IV, iii, 1-9.

să lupte, și să-și riște viața pentru credință. Partidul zeloților afirma că el urmează acestor tradiții, însă ***Iosif Flaviu îi acuză*** de ilegalitate și de pervertirea legilor străbune[94]: fără acordul sinedriului, ei erau dispuși să ucidă colaboratorii și oamenii influenți la Roma[95], au ales Marele Preot prin tragere la sorți spre deosebire de succesiunea ereditară[96], au fortificat templul, transformând locașul lui Dumnezeu într-o fortăreață și loc de refugiu[97], au abolit jertfa adusă în cinstea Cezarului[98] și au folosit proviziile de vin și ulei din magaziile templului în interes propriu[99]. Acest zel pentru Dumnezeu și casa Sa poate fi considerat un semn premonitoriu apropierii timpului final. Zeloții au incendiat toate magaziile cu provizii, pentru a mări suferințele și a arăta că se jertfeau pentru lege și popor și că astfel grăbeau instaurarea împărăției lui Dumnezeu. Iosif descrie astfel situația «*Nici vorbă să se căiască pentru nelegiuirile pe care le comiseseră, ci, dimpotrivă, se și lăudau cu ele, de parcă ar fi fost vorba de niște isprăvi vitejești; ei priveau cu fețe vesele cetatea în flăcări și își spuneau că sunt gata să-și primească sfârșitul acum, când poporul a fost măcelărit, Templul distrus de foc, orașul incendiat, dușmanilor nerămânându-le nimic de luat*»[100].

În fanatismul și preocupările lor apocaliptice, zeloții erau secondați de ***falși profeți*** care vesteau semnele mântuirii poporului, pe care Iosif Flaviu îi numește sarcastic *góētes*: «*șarlatani care flutură nimbul salvării în fața ochilor celui prăpădit de mari nenorociri, sărmanul care suferă se agață fără reținere de speranță. Nefericitul popor s-a lăsat atunci ademenit de niște amăgitori și înșelători, dându-se în chip cu totul mincinos drept trimișii Domnului…*»[101]. Acești profeți au fost foarte activi mulți ani înainte de războiul iudaic, iar cu templul aflat sub asediu, activitatea lor profetică

---

[94] Cf. *Războiul iudaic*, VII, viii, 1; IV, v, 5.
[95] Cf. *Războiul iudaic*, IV, iii, 4; IV, iii, 10; IV, vi, 1.
[96] Cf. *Războiul iudaic*, IV, iii, 6; IV, iii, 8.
[97] Cf. *Războiul iudaic*, IV, iii, 10.
[98] Cf. *Războiul iudaic*, II, xvii, 2.
[99] Cf. *Războiul iudaic*, V, xiii, 6.
[100] Cf. *Războiul iudaic*, VI, vii, 2.
[101] Cf. *Războiul iudaic*, VI, v, 2-3.

s-a intensificat; ei împingeau poporul să meargă în pustie, în așteptarea unui noi răscumpărări, a unui nou exod[102].

Odată cu distrugerea templului, zeloții au devenit prizonieri de război, i-au cerut lui Titus permisiunea să se retragă în pustiu, însă acesta nu a fost de acord.

Din descrierea pe care Iosif Flaviu o face zeloților reiese că aceștia formau un grup de preoți radicali de la țară și oraș, care au acționat împotriva aristocrației laice și preoțești între anii 66-70 d. Hr.

Mântuitorul Iisus Hristos și «filosofiile» lui Iosif Flaviu

Am văzut că Iosif Flaviu de trei ori oferă o definiție a celor trei *hairéseis*, fariseii, saducheii și esenienii. Apoi adaogă o a „patra filozofie" inspirată de Iuda Galileanul. Unii cercetători moderni, evrei sau creștini au susținut teze potrivit cărora Iisus ar fi aparținut unei grupări sau alta. Ce raport a existat între Mântuitorul Hristos și aceste *hairéseis*?

Mântuitorul Iisus Hristos și esenienii

După descoperirea manuscriselor de la Marea Moartă, unii cercetători au găsit trăsături paralele între ***Iisus și Învățătorul Dreptății***. Alții au socotit că Iisus și-a formulat propriile idei inspirându-se din doctrina esenienilor. Mai mult, unii cercetători cu fantezie chiar i-au identificat pe Ioan Botezătorul și Mântuitorul în textele de la Qumran[103]. De exemplu

---

[102] Iosif Flaviu și cartea Faptele Apostolilor amintesc de un Egiptean (FA 21, 38) de Teuda (FA 5, 36) care fuseseră cei mai renumiți dintre acești profeți amăgitori care au profitat de contextul catastrofal al vremii lor.

[103] A se vedea, de exemplu, B. E. THIERING, *Redating the Teacher of Righteousness*, Australian and New Zealand Studies in Theology and Religion 1, Theological Explorations, Sydney 1979. Acum cărțile acestei autoare au fost traduse și în limba română cu subtitluri pompoase pentru a atrage atenția cititorului neavizat și dornic de senzație. A se vedea B. E. THIERING, *Isus Omul*, Ed. Elit, Ploiești, 2002. Autoarea australiană B. E. THIERING, și-a lansat ideile cu ajutorul unor jurnaliști abili neozeelandezi (specializați în istoria Sfântului Gral!), iscusiți făcători de știri senzaționale și *best-sellers*, care au montat un "caz" internațional acuzând Vaticanul și *École biblique* din Ierusalim,

australianca B. E. THIERING, a vrut să vadă în Sf. Ioan Botezătorul pe Învăţătorul Dreptăţii, iar în Iisus pe Preotul Nelegiut din textele de la Qumrân; din acest motiv această autoare, care ne oferă un frumos exemplu de cercetare pseudoștiinţifică și manipulare a rezultatelor la care au ajuns majoritatea cercetătorilor evrei și creștini, consideră Evangheliile și Faptele Apostolilor ca pe niște documente asemănătoare *peșher*-ului[104], care se pot citi la un nivel literal foarte simplu (și acesta este modul în care aproape toţi le-au citit 1900 de ani) și un nivel mai profund pe care ea însăși l-a descoperit[105]. Acest fapt demonstrează pur și simplu că fantezia erudită nu are limite.[106] Același lucru se poate afirma și despre încercările

---

că doresc să țină secrete unele manuscrise «scandaloase» de la Qumrân, care ar fi pus în criză istoria tradiţională despre creștinismul primar. Cartea sa se înscrie alături de cele ale cercetătorului R. H. EISENMAN, *James the Just in the Habakkuk Pesher*, Leida 1986; R. H. EISENMAN – M. WISE, *The Dead Sea Scrolls Uncovered*, 1992, care susţine că unele dintre cele mai importante manuscrise de la Qumrân trebuie să fie datate în prima jumătate a secolului I d. Hr. și că Învăţătorul Dreptăţii despre care se vorbește în C*omentariul la Abacum*, trebuie identificat cu Iacob cel Drept, fratele lui Iisus; iar Sf. Pavel ar fi fost dușmanul său de moarte. Aceste teze nu au avut nici un ecou în lumea ştiinţifică, însă au fost pe placul *mass-media* (filme, programe TV, etc) care le-au acordat mare spaţiu mai ales în Italia, America, Australia. În realitate, toate examenele de datare arheologică, paleografică și cu carbon 14 efectuate pe manuscrisele de la Qumrân, de către institutele specializate au dat ca rezultat o dată anterioară începutului erei noastre, demonstrând clar că manuscrisele sunt pre-creștine și nu conţin nici o referire la Iisus. A se vedea și J. FITZMYER, *Qumran. Le domande e le risposte essenziali sui Manoscritti del Mar Morto*, Gdt 230, Brescia 1994, 165 – 166.

[104] ***Peșerul*** este un termen ebraic care înseamnă *explicare*, *dezvăluirea a ceva misterios*. Acest gen literar este prezent în scrierile de la Qumran și constă în exegeza sub formă de comentariu cu tendinţa de a actualiza textul.

[105] Cf. B. E. THIERING, Isus…", 36 – 42. «Se poate ca Învăţătorul să fi fost Ioan, iar preotul rival, cel care la început fusese alături de Învăţător și l-a părăsit mai târziu, adoptând o viziune mai puţin rigidă a legii, să fi fost Iisus», p. 34.

[106] Cf. J. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. The Roots of the Problem and the Person*, Doubleday, New York, vol 1, 1991; trad. ital. *Un Ebreo Marginale. Ripensare il Gesù storico. Le radici del problema e della persona*, vol I, BTC 117, Editrice Queriniana, Brescia, 2001, 96; cf. și J. P. MEIER, *Un Ebreo Marginale. Ripensare il Gesù storico. Compagni e antagonisti*, vol. III, 485–555.

de a găsi fragmente din scrierile Noului Testament, printre cele mai mici bucăţi de resturi din manuscrisele provenind de la Qumrân[107].

În realitate, manuscrisele de la Marea Moartă nu ne permit să întemeiem şi să susţinem teze anticreştine – sau argumente teologice contra – deoarece nu fac nici o referire la Iisus nici în mod explicit şi nici implicit[108]. Este foarte important să remarcăm că Evangheliile nu-l prezintă pe Mântuitorul ca făcând parte din cele patru grupuri specifice, însă, ele nu fac abstracţie de cadrul istoric, real în care a trăit şi activat Fiul lui Dumnezeu întrupat ca om asemenea nouă. Este posibil ca Iisus să-i fi cunoscut pe esenieni, deşi Evangheliile ni-l prezintă în polemică cu fariseii, saducheii, dar nu-i menţionează niciodată pe esenieni faţă de care Iosif Flaviu se arată fascinat.

Se consideră de către cercetători că cea mai mare parte a cărţilor Noului Testament a fost scrisă în afara Iudeei. Problema crucială nu este aceea de a confrunta documentele, adică acelea dintre manuscrisele de la Marea Moartă care sunt anterioare anului 70 d. Hr, şi Evangheliile, care sunt posterioare anului 70 d. Hr., cel puţin în redactarea finală care a ajuns până la noi, cu excepţia lui Marcu.

Tradiţia sinoptică nu ne spune nimic despre esenieni. Fie pentru că în Galileea nu trăiau esenieni, şi în cazul acesta tăcerea surprinzătoare a Evangheliilor ar reflecta mediul de viaţă particular din Galile-

---

[107] Cf. În 1972 un papirolog spaniol, iezuitul José O'CALLAGHAN, a susţinut că unele texte din Evanghelia lui Marcu, epistola lui Iacob şi alte scrieri ale Noului Testament ar fi fost identificate în unele fragmente scrise în greacă şi găsite în grota a VII-a de la Qumrân. Într-un articol „¿Papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumrân?", în *Biblica* 53 (1972) 91-100 şi în altele care au urmat, secondat mai apoi de C. P. THIEDE, au susţinut că au identificat în 7Q4 un text din 1 Tim 3, 16; 4, 1.3; 7Q5 ca parte din Marcu 6, 52-53; 7Q6 1 ca Marcu 4, 28; 7Q6 2 ca FA 28, 38; 7Q7 ca Marcu 12, 17; 7Q8 ca Iacob 1, 23-24; 7Q9 ca Rm 5, 11-12; 7Q10 ca 2 Ptr 1, 15; şi 7Q15 ca Marcu 6, 48. Majoritatea cercetătorilor dezavuează aceste identificări şi se arată sceptici faţă de acest fundamentalism al unora care caută să găsească dacă este posibil un text scris chiar de Mântuitorul Însuşi. Întreaga dezbatere şi studiile care au urmat sunt publicate în F. D. VECCHIA (ed.), *Ridatare i Vangeli?*, Gdt 247, Brescia, 1997.

[108] Cf. J. H. CHARLESWORTH, *Gesù nel Giudaismo del Suo Tempo alla luce delle più recenti scoperte*, Torino, 1994, 77- 102.

ea. Sau pentru că în tradiţia sinoptică ei apar sub numele de farisei[109], unii dintre ei s-au convertit la creștinism probabil. Faptele Apostolilor desemnează creștinismul ca fiind „Calea", iar accentul care-l pune pe comuniune (*koinōnia*) reflectă oare ideologia esenienilor de la Qumrân, care se retrăseseră în pustiu pentru a pregăti *calea* Domnului? De fapt Învăţătorul Dreptăţii, în scrisoarea sa (4QMMT)[110] afirmă că el, împreună cu cei care i-au urmat, s-au „separat", și folosește verbul *parush*, care este conţinut în *p^{e}rûšîm* (fariseii). Este foarte probabil totuși ca esenienii (spre deosebire de farisei) să nu-și fi dorit să exercite influenţa lor asupra întregului popor. Ei ţineau secrete propriile învăţături și evitau contactele cu cei din afara grupului. Din acest motiv tradiţia evanghelică nu-l prezintă pe Mântuitorul în polemică cu esenienii, ci numai cu fariseii. Oricum există ***diferenţe foarte clare între esenieni și Mântuitorul Iisus Hristos***[111].

În primul rând Mântuitorul nu a trăit separat de lume, El și-a desfășurat activitatea în mijlocul oamenilor din satele și cetăţile Palestinei iar faptele Sale erau cunoscute de către toţi. A fost în legătură și cu persoane care erau marginalizate social sau socotite necurate din punct de vedere

---

[109] Cf. G. THEISSEN – A. MERZ, „Il Gesù storico…", 180 – 181.

[110] Documentul cunoscut cu sigla 4QMMT (*4QMiqţat Ma'śe ha-Torah=Unele fapte ale Legii*) este o scrisoare *halakică* care cuprinde reguli de comportament ale membrilor comunităţii prin care se deosebesc de iudaismul contemporanilor lor.

[111] Cf. É. PUECH, „Les Manuscrits de la mer Morte et le Nouveau Testament", în E.-M. LAPERROUSAZ (ed.), *Qumrân et les Manuscrits de la mer Morte. Un cinquantenaire*, Cerf, Paris, 1997, 253 – 311; H. KÜNG, *Ebraismo*, Rizzoli, Milano, ^{3}1997, 359- 372; trad. rom., *Iudaismul*, Editura Hasefer, București, 2005, 351-354; H. STEGEMANN, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus.* Ein Sachbuch, Freiburg, Herder, 1993, trad. engl. *The Library of Qumran*. On the Essenes, Qumran, John the Baptist, and Jesus, Grand Rapids, MI – Leiden, Eerdmans – Brill, 1998 ; trad. ital. *Gli Esseni, Qumran, Giovanni Battista e Gesù*. Una monografia, Collana di studi religiosi, Bologna, EDB, 1995; trad. span,. *Los esenios, Qumrán, Juan Bautista y Jesús*, Colección estructuras u procesos Serie Religión, Madrid: Trotta, 1996; trad. rom., *Esenienii, Qumranul, Ioan Botezătorul și Iisus,* Colecţia Historia Religionum, Editura Univers Enciclopedic Gold, București, 2017, 371 – 374 ș.u. ; É. NODET – J. TAYLOR, *Le origini del cristianesimo*, Casale Monferrato, 2000, 210 – 216.

al legii mozaice și excluse de către esenieni, provocând astfel scandal. Mai important decât toate prescripţiile legate de puritatea rituală, era pentru El curăţia inimii.

Mântuitorul nu a propovăduit împărţirea oamenilor în fiii luminii și fiii întunericului, în buni și răi. Potrivit Mântuitorului Hristos însă fiecare om trebuie să se convertească și să se pocăiască sau nu; tuturor El le-a făcut posibilă participarea la iertarea lui Dumnezeu.

Mântuitorul nu a fost un fanatic al legii precum membrii comunităţii de la Qumrân, nu a cerut nimănui să renunţe la ceva numai de dragul de a renunţa sau să pretindă performanţe ascetice particulare. A fost părtași la bucuriile și necazurile oamenilor, a stat la masă cu ei, a acceptat să participe la ospeţe alături de oameni păcătoși. Comparat cu Sf. Ioan Botezătorul a fost acuzat că este un mâncător și băutor. Nu prin abluţiuni repetate, ci cu ocazia Ultimei Cine înainte de arestarea Sa, a lăsat ucenicilor săi o amintire de neșters. Căsătoria nu era pentru El ceva necurat care ar fi întinat trupul, ci ea corespunde voinţei lui Dumnezeu exprimată în momentul creaţiei. Renunţarea la căsătorie este voluntară, și nimănui nu a impus vreo lege a celibatului sau să considere că cineva necăsătorit ar fi mai potrivit pentru a-L sluji în mod deplin pe Dumnezeu. Nici renunţarea la proprietatea materială nu este absolut necesară pentru a-i urma.

Mântuitorul nu a stabilit nici o regulă monahală: a răsturnat chiar și ordinea ierarhică existentă în rândul curentelor religioase; cei din urmă vor fi primii, iar cei care conduc să fie slujitorii tuturor. Ascultarea trebuie să fie reciprocă, spre folosul slujirii comune. Nu este nevoie de noviciat, nici de mărturisiri de credinţă solemne, sau voturi. Nu a pretins nimănui reguli de exercitarea evlaviei, rugăciuni îndelungate, abluţiuni rituale sau haine particulare. Spre deosebire de esenieni, îl caracteriza o superioritate fără egal; faţă de reguli o naturaleţe, o spontaneitate și o libertate unică. Rugăciunea neîncetată pentru El nu însemna o rugăciune la ore determinate sau în săvârșirea unui cult permanent, ci mai degrabă o atitudine orantă continuă a omului, care în orice moment se așteaptă de la orice din partea lui Dumnezeu.

Mântuitorul Iisus Hristos și fariseii

Raportul Mântuitorului cu fariseii este ambivalent[112]. Pe lângă o evidentă sintonie de convingeri, întâlnim și un conflict fundamental; alături de unele indicii referitoare la un raport pozitiv cu fariseii, descoperim semne foarte clare de dușmănie din partea acestora.

Mântuitorul ca om împărtășea unele convingeri religioase fundamentale ale fariseilor: credința în înviere (cf. Mc 12, 18-27; Mt 12, 41ș.u.), chiar dacă ea, pe lângă așteptarea iminentă a împărăției lui Dumnezeu, a trecut în planul secundar. Credea ca și ei în demoni (cf. FA 23, 8); spera că prin venirea împărăției lui Dumnezeu aceste forțe ale răului vor dispărea sau vor fi limitate. La fel ca și fariseii, Iisus a propovăduit o sinergie între Dumnezeu și om: amândoi colaborează, după cum un țăran trebuie să „colaboreze" cu pământul ca să-și dea roadele (cf. Mc 4, 26-29).

Ca și fariseii, Mântuitorul a trăit în mijlocul oamenilor, a stat de vorbă cu aceștia, a învățat în sinagogile lor. În afară de polemicele aprinse pe care le-a avut cu fariseii (Lc 11, 37 ș.u.), Iisus a avut legături amicale cu fariseii; aceștia îl avertizează în legătură cu Irod Antipa (Lc 13, 31 ș.u.). Fariseii îl invită de mai multe ori la ospețe (Lc 7, 36 ș.u.; 11, 37 ș.u.; 14, 1ș.u.). Luca, de altfel, consideră creștinismul însuși ca o continuare a credinței fariseice: Sf. Pavel lucan, deja creștin, se raportează încă la fariseismul său (FA 23, 6 ș.u.; 26, 4 ș.u.). Între primii ucenici creștini se aflau și farisei (FA 15, 5). Pentru El ca și pentru farisei autoritatea lui Moise era neîndoielnică.

Mântuitorul totuși a intrat în conflict cu unele reguli practice susținute de farisei: el a încălcat porunca respectării Sabatului și normele sale de puritate. «Tradițiile părinților» nu erau pentru el un criteriu intangibil, ci dimpotrivă le-a supus criticilor. Potrivit textului din Mc 7, 3 ș.u. ei făceau abluțiuni la întoarcerea de la piață și le reproșau *unor* ucenici ai lui Iisus că mănâncă fără să-și spele mâinile; în Lc 11, 38 ajung până acolo încât să ceară o abluțiune totală înainte de masă. Cererea avansată de acești farisei presupune apartenența la un mediu identic sau

---

[112] Cf. G. THEISSEN – A. MERZ, „Il Gesù storico…", 286-287; J. MEIER, *Un Ebreo Marginale. Ripensare il Gesù storico. Compagni e antagonisti*, vol. III, 375–386.

asemănător. Pe de altă parte, diversitatea implicită de tradiţie reflectă diferite înţelesuri atribuite servirii mesei: a-şi spăla mâinile (şi picioarele) era un gest sacerdotal cu un scop sfinţitor, în timp ce abluţiunea era un gest de purificare rituală. Izvoarele tanaitice prescriu spălarea mâinilor până la cot; ele însă prezintă şi modelul «tovarăşului (sau prietenului)» (*haber*, separat de «*'am 'hā'āreṣ*, oamenii pământului») care mănâncă chiar şi o hrană profană într-o stare de puritate rituală, ceea ce presupune o abluţiune completă periodic; deci aceste izvoare cunosc ambele tradiţii. Nu este dificil de remarcat că idealul *haber*-ului era atât de comun fariseilor potrivit Noului Testament[113]. Datoria de a plăti zeciuiala era pentru El puţin importantă dacă se compară cu exigenţele morale fundamentale ale dreptăţii, milosteniei, credinţei (Mt 23, 23). În alte cuvinte Mântuitorul nu împărtăşea strategia de separare a fariseilor de tot ceea ce era străin, discriminare bazată pe prescripţii rituale. De aceea Hristos a putut să se apropie de bolnavii socotiţi impuri, a putut să stea la masă împreună cu păcătoşii, a stabilit contacte cu străinii, iar în Mc 7, 15 el relativizează în termeni fundamentali concepţiile rituale despre puritate.

Am amintit deja când am prezentat fariseii, că în Evanghelii apare, cel puţin în parte, caricatura fariseilor, pentru că ei erau în primul rând unicii reprezentanţi ai iudaismului oficial care au supravieţuit după distrugerea templului şi a întregului Ierusalim. Acum ei erau principalii adversari ai tinerelor comunităţi creştine. Astăzi cercetătorii încearcă să reabiliteze imaginea fariseilor care erau interesaţi de două lucruri: să ia în serios şi să observe cu meticulozitate poruncile lui Dumnezeu. Mai mult decât atât, mişcaţi de convingerea potrivit căreia Israel ar fi «împărăţie preoţească şi un popor sfânt», ei vroiau să respecte cu rigoare, în mod voluntar, prescripţiile legate de puritate, care potrivit legii erau obligatorii numai pentru preoţi. În acelaşi timp, fariseii fiind foarte apropiaţi de popor, spre deosebire de preoţii de la templu, ei vroiau ca legea să devină o realitate vie în existenţa zilnică a fiecăruia printr-o inteligentă actualizare a ei.

---

[113] Cf. É. NODET – J. TAYLOR, „Le origini del…", 213-214.

Talmudul Palestinian cât și cel babilonian (Yber 14b, 48-55; *b Sota 22b*) disting șapte categorii de fariseii: 1/ *fariseul sikmi* (*cu spatele încărcat de fapte bune*), împovărat de poruncile care-i apasă pe umeri, ca să-l vadă toți (cf. Mt 6, 1); 2/ *fariseul Niqphi* (*așteaptă-încă*), așteaptă-mă (un moment) ca să-mi plătesc o datorie împlinind o poruncă; 3/ *fariseul contabil*, el săvârșește un păcat dar împlinește și o poruncă (pentru a se echilibra), este cel care ține seama de virtuțile sale; 4/ *fariseul cu vânătăi* (care se lovește cu capul de ziduri ca să nu vadă femeile); 5/ *fariseul, care strigă tot timpul: „Care este datoria mea ca să o împlinesc"*); 6/ *fariseul temător*, care precum Iov, ascultă de Dumnezeu de teamă; și 7/ *fariseul iubirii*, care asemenea lui Avraam, ascultă de Dumnezeu din iubire[114]. Numai acesta din urmă este fariseul adevărat! De fapt aluziile care se întâlnesc în Evanghelii la adresa fariseilor se referă în mare parte la cei din prima categorie. «*Care leagă sarcini grele și cu anevoie de purtat și le pun pe umerii oamenilor, iar ei nici cu degetul nu voiesc să le miște*» (Mt 23, 4).

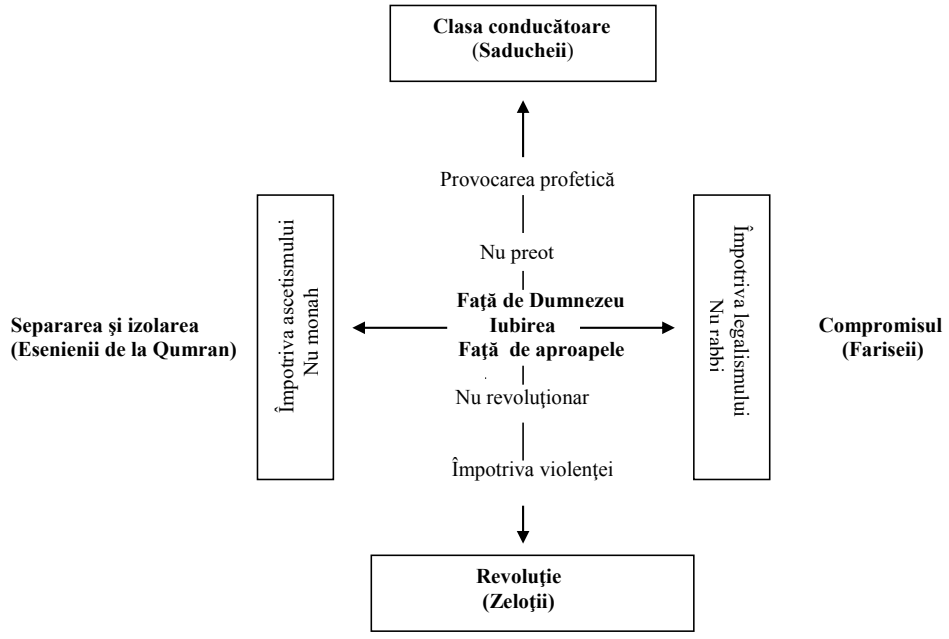
Mântuitorul nu are nimic împotriva fariseilor ca atare și a virtuților autentice ale acestora. Tocmai fariseul citat de Iisus, în celebra parabolă din Lc 18, 9-14, ca exemplu, nu este deloc un ipocrit. El este un om onest din punct de vedere religios, care mărturisește pur și simplu adevărul. Era convins că a făcut tot ceea ce legea îi cerea. Fariseii erau în genere persoane moralmente exemplare și de aceea se bucurau de mare considerație din partea celor care nu ajungeau să fie ca ei.

Spre deosebire de farisei, Mântuitorul nu a manifestat nici un orgoliu pentru propriile fapte, propria dreptate, nici un dispreț față de mulțimile care ignorau legea. Nici o izolare de oamenii impuri sau păcătoși. Iisus nu poate fi comparat nici măcar cu tipul fariseului iubirii, nu a fost preocupat niciodată de interpretarea cazuistă a poruncilor, pe care să le îngrădească cu dispoziții privitoare la aplicabilitatea legii.

---

[114] Cf. J. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1955, 111.

Mântuitorul Iisus Hristos
în sistemul de opțiuni „filosofice" din cadrul iudaismului*



Voința lui Dumnezeu = Binele omului = Iubire

* Cf. H. KÜNG, „Iudaismul…", 353.

Mântuitorul Iisus Hristos și saducheii[115]

Cercetătorii astăzi sunt de acord că Mântuitorul Hristos nu aparţinea clasei dominante a societăţii iudaice: nu a fost un saducheu, nici preot, nici măcar teolog. El și ucenicii Săi făceau parte din rândurile oamenilor simpli, departe de aristocraţia preoţească a suducheilor. De vreme ce saducheii negau învierea morților și nu împărtășeau venirea unui Mesia transcendent, este clar că aceștia au fost dușmanii declaraţi ai lui Iisus și

[115] J. MEIER, *Un Ebreo Marginale. Ripensare il Gesù storico.*Compagni e antagonisti, III, BTC 125, Brescia, 2003, 387 – 484.

ucenicilor Săi. Putem spune că Fariseii erau mai apropiaţi de Mântuitorul și ucenicii Săi decât saducheii. Tot la fel de adevărat este că o mare parte a sinedriului era de orientare saduchee, care era adversară și fariseilor. Numai așa se pot explica tradiţiile legate de fariseul Nicodim (In 7, 45-52), despre Iosif din Arimateea (care aștepta împărăţia lui Dumnezeu, Mc 15, 43) și despre Gamaliel (FA 5, 33 ș.u.). În acest caz Fariseii (sau simpatizanţii lor) arată mai multă înţelegere faţă de Iisus decât ceilalţi membri ai sinedriului. Toate aceste indică de fapt că în sinedriu adevăraţii dușmani ai lui Iisus nu erau fariseii, ci saducheii. Saducheii se simţeau incriminaţi de criticile pe care le aducea Iisus la adresa templului; interesele lor erau legate în totalitate de acest sanctuar central. Dacă este adevărat că membrii saduchei ai sinedriului erau adevăraţii dușmani ai Mântuitorului, acest fapt ar explica de ce istorisirea patimilor nu menţionează adversarii „tipici" ai Mântuitorului, fariseii, deși erau reprezentaţi și ei în sinedriu.

Mântuitorul Iisus Hristos, irodienii și zeloţii[116]

Irodienii erau vasalii împăratului roman, care din 40 sau 36 î. Hr. au guvernat regiunea în numele romanilor.

Faptul că irodienii își fac apariţia numai cu ocazia unei vindecări în zi de sabat (Mc 3, 6) și în legătură cu problema plătirii taxelor (Mc 12, 13), iar că Matei și Luca (cu excepţia textului din Mt 22, 16) îi trec sub tăcere, i-a făcut pe cercetători să considere că informaţiile care s-au conservat au o valoare istorică.

Plata taxelor era obiectul unor dezbateri aprinse în Palestina, când era vorba de a vărsa tributul direct în mâinile romanilor. De aceea în perioada de tranziţie de la un regim direct către unul indirect, în Iudeea a avut loc o campanie anti-taxe foarte puternică, condusă de Iuda Galileeanul. Acesta vedea în vărsarea taxelor impuse de împăratul roman o infracţiune și un gest de idolatrie împotriva primei porunci din Decalog. Nu punea probleme, însă, plata tributului unui vasal iudeu. Aceștia cu

---

[116] Cf. și. J. MEIER, *Un Ebreo Marginale. Ripensare il Gesù storico.Compagni e antagonisti*, vol. III, 599 – 611.

sumele încasate ar fi plătit dările către romani. În acest scop, irodienii, un fel de baroni locali, desfășurau o spălare a banilor, neutră din punct de vedere religios. Este foarte credibil că au fost chiar ei cei care l-au provocat pe Mântuitorul în legătură cu legitimitatea plătiri taxelor față de romani (Mc 12, 13-17). De fapt vasalii familiei irodiene își câștigaseră încrederea administrației romane, pentru că reușiseră să rezolve problema explozivă a încasării impozitelor. În acest sens, irodienii nutreau un interes „ascuns", față de refuzul plătirii taxelor către Roma, întemeiat pe motive radical-teocratice. Potrivit textului din Mc 12, 13-17, Iisus a refuzat în mod clar doctrina lui Iuda Galileanul: credința în Dumnezeul Unu și Unic nu impunea o rezistență față de Cezar.

Menționarea irodienilor în contextul respectării sabatului (Mc 3, 1-6) este bine motivată. Însă sunt atinse și argumente politice. Iisus i-a întrebat: «*Se cuvine, sâmbăta, a face bine sau a face rău, a mântui un suflet sau –l pierde*?» (Mc 3, 4). Potrivit contextului imediat, nu este pusă în discuție întrebarea de a salva un suflet sau a-l ucide. Iisus se referă aici la dezbaterea legată de violarea preceptului sabatic în timp de război. După ce, în timpul revoltei maccabeice, iudeii evlavioși, hasideii, s-au lăsat uciși fără să se apere (cf. 1 Mac 2, 41), devenise o regulă să renunțe la respectarea sabatului ca să săvârșească acțiuni militare în scopul autoapărării.

Aceste două cazuri demonstrează că Iisus a stat departe de sferă exercitării puterii violente.

Am văzut când ne-am referit la zeloți, că Iosif Flaviu vorbește despre ei ca un grup constituit numai după izbucnirea războiului iudaic, în anul 66 d. Hr. în legătură cu templul. Plecând de la aceste informații cercetătorii au conclus că Zeloții ca grup nu existau înainte de primul război iudaic și că a rămas un grup limitat la Ierusalim. Însă există și o importantă contra-documentație: între cei doisprezece ucenici ai lui Iisus se afla un «Simon Zelotul» (Cf. Lc 6, 15 // FA 1, 13). În aceste texte este atestat un Zelot deja în prima jumătate a secolului I, care ajunsese în Galileea.

Este vorba oare de un (vechi) membru al mișcării zeloților? Unii cercetători susțin că în propovăduirea Sa Mântuitorul a denunțat injustiția socială. Episodul curățirii templului de comercianți (cf. Mc 11, 15-19 și //) este prezentat uneori ca simbolizând această denunțare. Iisus ar fi

fost condamnat să fie răstignit pe cruce (Lc 23, 2) ca un agitator politic și răzvrătit. La toate acestea ei citează și unele afirmații ale Mântuitorului: «*Să nu socotiţi că am venit să aduc pace pe pământ; n-am venit să aduc pace, ci sabie*» (Mt 10, 34)

Însă dacă ţinem seama de toate istorisirile evanghelice, vedem că Mântuitorul nu apare ca un revoluţionar care sprijină lupta armată. El a rezistat tentaţiei puterii politice (Mt 4, 8-10; In 6, 15), a lansat invitaţii de a se renunţa la violenţă (Lc 6, 27 ș.u.). Faptul că a fost prezentat de către iudei ca agitator împotriva autorităţilor romane nu înseamnă că a și fost, chiar dacă nici propovăduirea, nici faptele sale nu erau pe placul puternicilor vremii. Nu se poate exclude nici ipoteza că unele afirmaţii din sinoptici au fost influenţate de comunităţile creștine din Palestina, care în anii 45-70 d. Hr. au trebuit să ia atitudine faţă de Zeloţii care începuseră să se răspândească în toate regiunile.

Consider că termenul **zelot** nu avea în timpul Mântuitorului sensul colectiv și politico-social pe care l-a dobândit după anul 66 d. Hr. De aceea Simon Zelotul nu aparţinea mișcării zeloţilor, însă era numit astfel din cauza zelului sau entuziasmului său religios. Rezultă deci lipsită de orice temei ipoteza fantezistă că Mântuitorul Însuși ar fi aderat la mișcarea revoluţionarilor zeloţi, care nici nu exista încă în timpul activităţii sale pământești după cum am arătat mai sus.

Mântuitorul **n-a propovăduit violenţa** iar cuvântarea de pe Munte este o mărturie în acest sens. În timpul arestării, Iisus i-a zis ucenicului «*Întoarce sabia ta la locul ei, că toţi cei care scot sabia, de sabie vor pieri*» (Mt 26, 52). El Însuși în acele clipe era lipsit de orice armă, fără apărare și fără să opună rezistenţă. Chiar și ucenicii, dacă ar fi fost un grup de conspiratori politici ar fi trebuit fără îndoială să fie arestaţi și ei, însă sunt lăsaţi în pace .

Mesajul Său cerea renunţarea la violenţă, să nu răsplătești răul cu răul, să faci bine celor care te urăsc, să binecuvintezi pe cei care te blestemă, să te rogi pentru cei care te persecută. În acest sens Mântuitorul Hristos a fost un „revoluționar", cel mai revoluţionar dintre revoluţionari[117]:

[117] Cf. H. KÜNG, „Iudaismul…", 350.

– în loc de eliminarea dușmanilor, dragoste față de ei,
– în loc de răzbunare, iertare necondiționată,
– în loc de folosirea forței, disponibilitatea de a suferi,
– în loc de incitare la ură și răzbunare, fericirea făcătorilor de pace.

Drept urmare, nu exista oare o legătură între mesajul și atitudinea Mântuitorului și faptul că evreii care L-au urmat, cu ocazia primului război iudaic (66-70 d. Hr.) nu au făcut front comun cu revoluționarii zeloți, ci au fugit din Ierusalim la Pella, de cealaltă parte a Iordanului? Să fie oare o întâmplare faptul că mai apoi creștinii, în timpul celui de al doilea război iudaic (132-135 d. Hr), condus de Bar-Kokhba, au fost persecutați cu fanatism? Să fie oare o întâmplare că romanii, până la Nero, nu au avut nimic împotriva creștinilor? De fapt, urmându-i Mântuitorului, ucenicii aspirau în mod vădit, nu la o revoluție politico-socială, ci la o revoluție a nonviolenței, la o revoluție care să pornească din partea cea mai intimă și tainică a persoanei umane – din centrul ei, din inima omului – către societate. Depășirea răului care se sălășluiește nu numai în sistem sau în structuri, ci în omul însuși.

Curățirea templului care uneori a fost interpretată ca fiind o ocupare a acestuia trebuie înțeleasă la justa ei valoare. Mântuitorul a avut curajul provocării simbolice. Potrivit izvoarelor nu ne putem permite să vorbim de o ocupare a templului, într-un astfel de caz ar fi intervenit imediat o cohortă romană staționată la fortăreața Antonia de lângă templu, iar istoria patimilor ar fi avut un alt curs. Potrivit izvoarelor este vorba de alungarea comercianților și schimbătorilor de bani: o intervenție simbolică, ***o provocare profetică*** personală, care reprezintă luarea unei poziții demonstrative față de negustorii, ierarhia și profitorii care trăgeau avantaje după sfinția acelui loc, casă de rugăciune a lui Dumnezeu.

Mântuitorul nu poate fi considerat nici un revoluționar mesianico-sionist. El nu a invitat oamenii să nu plătească taxele: «*Dați Cezarului pe cele ale Cezarului*» sună răspunsul Său, iar acesta nu este un boicot împotriva taxelor. Ceea ce înseamnă și, viceversa: Nu dați Cezarului ceea ce-i aparține lui Dumnezeu. După cum moneda aparține Cezarului, omul aparține lui Dumnezeu.

În loc de concluzii

Dintre cele trei *hairéseis* tradiţionale ale iudeilor, nici una nu a supravieţuit neschimbată primului război iudaic. Saducheii erau strâns legaţi de templu. Odată cu distrugerea, în anul 70 d. Hr., aceştia au fost lipsiţi de baza lor materială şi spirituală. Aceeaşi soartă au avut-o şi esenienii de la Qumrân care au dispărut din istorie: centrul lor a fost distrus de Romani (sau de rebeli) în timpul războiului iudaic. Cei căsătoriţi şi-au desăvârşit propriile aspiraţii în sânul comunităţii creştine. Fariseii au reorganizat iudaismul după distrugerea Ierusalimului și au pus bazele teologiei rabinice de mai târziu.

Iudeo-creștinii care respectau încă preceptele Torei și care participau la slujbele liturgice de la sinagogă, deși se întruneau în locuri speciale ca să frângă pâinea și să ia masa în comun cu ceilalţi (Cf. FA 2, 42; 46 ș.u.; Lc 4, 16 ș.u.), înainte de anul 70 d. Hr. erau percepuţi de contemporanii lor ca o *hairéseis a Nazoreilor*, o parte din poporul iudeu al lui Dumnezeu, caracterizat de orientări pluraliste. Totuși pentru autorul cărţii Faptele Apostolilor, creștinismul nu mai este considerat ca o grupare în sânul iudaismului, iar denumirea de „eresul Nazoreilor" este pusă numai pe buzele iudeilor.

Evangheliile ni-l prezintă pe Mântuitorul Iisus Hristos ca pe o Persoană istorică care a trăit ca Om în secolul I, însă nu un om ca fiecare dintre noi ci Dumnezeu – Omul, întrupat în istorie dar mai presus de istorie. Astăzi progresul în cunoașterea mediului în care a trăit Mântuitorul ne permite să avem o imagine mai completă despre realitatea în care S-a întrupat, însă Persoana Sa atât de tainică și atrăgătoare continuă să ne scape. Cu cât îl căutăm mai mult și avem impresia că am ajuns să cunoaștem ceva, cu atât ne dăm seama că Persoana Sa nu poate fi încadrată în tipologiile noastre omenești. Probabil că aceasta este și experienţa Bisericii și a celor care au scris primele Evanghelii. Nu una ci patru istorisiri despre viaţa Sa, în aparenţă asemănătoare și totuși diferite în înţelegerea dumnezeirii și omenirii Sale. Credinţa în divino-umanitatea Sa îl stimulează pe fiecare cercetător să-L caute pe Iisus istoric, ea devine o căutare permanentă: „Nu te-aș fi căutat dacă nu te-aș fi găsit!".

Sola Scriptura aus einer rumänisch-orthodoxen Perspektive[1]

Cosmin Pricop*

I. Einleitung

Das theologische Konzept von *sola scriptura* ist m. E. für alle Theologinnen und Theologen bedeutend, egal aus welchem theologischen Kontext sie stammen und zu welcher christlichen Konfession sie gehören. Die tatsächliche Komplexität des zu erörternden Themas lässt sich – zumindest für die orthodoxe Bibelperspektive – nicht wirklich erahnen. Im Laufe der Untersuchung aber wurde meine bisherige Überzeugung umso mehr bekräftigt, der zufolge Luther, Protestantismus und *sola scriptura* nicht nur Merkmale des ‚Westens' sind – wie im Allgemeinen im orthodoxen Milieu angenommen und gedacht – sondern Bestandteile unseres gemeinsamen christlichen Erbes sind, mit denen es sich auseinanderzusetzen gilt, um sie besser kennen zu lernen und gegebenenfalls um die eigenen Sichtweisen zu ergänzen. Dies konstituiert den Grund meines Beitrags zum Thema *sola scriptura*.

Es geht hier also um *eine* rumänisch-orthodoxe Sichtweise und es lässt sich mit guten Gründen behaupten, dass sie nicht eine traditionell orthodoxe Position zu *sola scriptura* veranschaulicht. In diesem Zusammenhang möchte ich auf das erste Treffen der „westlichen" und orthodoxen Bibelwissenschaftler, genauer Neutestamentler, hinweisen, das im Rahmen der Eastern European Liaison Committee der Studiorum Novi Testamenti Societas 1998 in Rumänien, im Kloster Neamț, stattfand und die Relevanz

---

[1] Dieser Aufsatz ist ursprünglich in dem 2018 von Stefan Alkier bei Mohr&Siebeck Verlag herausgegebenen Tagungsband zum Thema *Sola Scriptura* veröffentlicht.

* Dr. Cosmin Pricop, Universität Bukarest, Fakultät für Orthodoxe Theologie.

der Kirchenväter für den ökumenischen Dialog und für die Suche nach einem gemeinsamen Schriftverständnis in aller Unterschiedlichkeit herausarbeitete. Anlässlich dieses ersten Treffens hielt der bekannte Berner Neutestamentler und Pionier der westlich-orthodoxen Gespräche im Bereich der Bibelwissenschaft Ulrich Luz einen Vortrag über *Die Bedeutung der Kirchenväter für die Auslegung der Bibel,* in dem er die Vor- und Nachteile der patristischen Bibelauslegungen für die heutige Exegese untersuchte. In seiner Einleitung betont Luz zwei Aspekte seiner Haltung zum behandelten Thema: Zunächst stellt Luz die Frage, ob er als westlicher, protestantischer Exeget überhaupt einen sinnvollen Beitrag zu dem Thema leisten kann. Anschließend präzisiert er seine Haltung: „Darum spreche in meinem Referat nicht über die Bedeutung der Kirchenväter für die westliche Exegese, sondern bloss über ihre Bedeutung für mich, als einem vielleicht an diesem Punkt nicht ganz ‚normalen' protestantischen Exegeten."[2]

Diese Haltung entspricht auch meiner Position, sodass ich für mich sagen kann: Ich bin weder ein Spezialist für das Thema s*ola scriptura* noch für das Schriftverständnis Martin Luthers und zugleich bin ich kein ‚normaler' Orthodoxer. Und doch ist der Verfasser dieses Aufsatzes *ein* orthodoxer Theologe und ordinierter Priester der rumänisch-orthodoxen Kirche, der zum Trotz mancher seiner orthodoxen Mitbrüder – die ihn der Verwässerung des einzigen richtigen Glaubens beschuldigten und vielleicht noch beschuldigen – den Reichtum der akademischen Bibelwissenschaft entdeckte und im Fach Neues Testament Fachbereich Evangelische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt promovierte.

Legt man gängige Positionen, Stellungnahmen und Formulierungen hinsichtlich der Themen ‚Protestantismus' und ‚*sola scriptura*' zugrunde, könnte dagegen die grundsätzliche Einstellung ‚normaler', d. h. konservativer Orthodoxer, folgendermaßen zusammengefasst werden:

Demnach hat sich die westliche Christenheit nach der Kirchenspaltung im Jahr 1054 von der Wahrheit des ‚richtigen' bzw. orthodoxen Glaubens entfernt und mit der Zeit falsche Lehren entwickelt. Infolgedessen sei im Rahmen der Geschichte des westlichen Christentums,

[2] Luz, Bedeutung, 30.

nicht zuletzt wegen der theologischen Übertreibungen der römisch-katholischen Kirche, eine Protestbewegung entstanden, die ihre Ansichten zwar grundlegend mit der Bibel begründete, sich dabei in ihrer Theologie jedoch nicht als ‚richtiger' als die römisch-katholische Kirche erwies.

Mit anderen Worten haben wir es als Orthodoxe im Fall des Protestantismus in dieser Perspektive mit einer neuen westlichen, theologisch problematischen Lehre innerhalb des sich von der Wahrheit entfremdeten Milieus des Abendlandes zu tun. Warum sollen wir uns nun Bemühen, einer solchen Perspektive Aufmerksamkeit zu schenken? Was haben wir mit deren Spekulationen über die Bibel zu tun?

Selbstverständlich muss an dieser Stelle nach den ökumenischen Dialogen und den dort zum Ausdruck gebrachten ermutigenden Formulierungen gefragt werden, aber zugleich sollte einerseits die dortige kirchenpolitische Argumentationsweise und andererseits die mangelnde Rezeption der bisherigen Ergebnisse theologischer Gespräche beachtet werden. Dies ist auch der Grund, weshalb es nicht ‚normaler' orthodoxer Menschen bedarf, um sich nicht nur oberflächlich, sondern ernsthaft mit dem jeweiligen Bibelverständnis auseinanderzusetzen und dabei ältere Stimmungen dem Thema gegenüber zu nuancieren und zu ergänzen.

Entsprechend dieser Problemkonstellation ist mein Aufsatz in zwei Teile gegliedert: In einem ersten Teil versuche ich, Aspekte der Wahrnehmungs- und Wirkungsgeschichte der orthodoxen Theologie mit dem *sola scriptura* Prinzip bis heute zu präsentieren. Im zweiten Teil werde ich einige wichtige Gedanken der Luther'schen Schrift *Assertio Omnium Articulorum M. Lutheri, per Bullam Leonis X novissimam damnatorum* aus meiner orthodoxen Perspektive diskutieren.

II. Aspekte der Geschichte der Wahrnehmung und Auseinandersetzung mit dem Schriftprinzip Sola Scriptura auf Seiten der orthodoxen Theologie

Zunächst eine notwendige Präzisierung: Bei der Untersuchung der Geschichte der Wahrnehmung und Auseinandersetzung innerhalb der orthodoxen Theologie mit dem protestantischen Schriftprinzip *sola scriptura*

habe ich nur diejenige Literatur verwendet, die in den mir zugänglichen Sprachen vorhanden war. Daher habe ich unter Umständen zu beachtende griechische, russische, serbische, georgische o. ä. Stellungnahmen orthodoxer Theologie in die Diskussion nicht einbezogen.

1. Tübingen – Konstantinopel, 1573 – 1581

Wie üblich bei allen lutherisch-orthodoxen Begegnungen bzw. Gesprächen beginne auch ich mit einem Exkurs auf das Urbild dieser Beziehungen, das bei allen Gelegenheiten evoziert wird, den von 1573 bis 1581 durchgeführten Briefwechsel zwischen Anhängern der Reformation aus Tübingen, sowohl Theologen als auch Philologen, und dem ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel, vertreten durch den damaligen Patriarchen, Jeremias II. Ich werde diese Korrespondenz nicht im Einzelnen untersuchen, Dorothea Wendebourg unternahm dies exemplarisch in ihrem Buch *Reformation und Orthodoxie*.[3] Im Folgenden werden diejenigen Aspekte hervorgehoben, die für die orthodoxe Wahrnehmung des Schriftverständnisses, das durch die Tübinger Theologen repräsentiert wird, repräsentativ sind.

Der ursprüngliche Dialog der brüderlichen Liebe zwischen Christen aus dem westlichen und östlichen Europa wandelte sich im Laufe der Zeit in eine teilweise heftige Auseinandersetzung, die zum letztendlich absehbaren, abrupten Scheitern der Initiative führte. Das Misslingen des Briefwechsels und des darauf konstituierten theologischen Dialoges lässt sich einerseits auf die mangelnde Methodologie, andererseits aber auf das begrenzte Wissen über das jeweilige theologische Profil des Gesprächspartners sowie auf die stark differierenden Erwartungen zurückführen. So wünschten sich die Tübinger, dass der Patriarch die Richtigkeit ihres Glaubens anerkennt, wohingegen sich der Patriarch vielmehr um die Bekehrung der Tübinger zur Orthodoxie sorgte.

Die Forschung, etwa bei Wendebourg, hat gezeigt, dass sich vor allem „die unterschiedliche Bewertung der kirchlichen Tradition als *die* Grund-

[3] Vgl. Wendebourg, Reformation.

differenz zwischen Tübingen und Konstantinopel“[4] herausstellte und somit die Hauptursache dafür bildete, dass die Tübinger die Korrespondenz für „vorläufig aussichtlos hielten und Patriarch Jeremias sie schließlich abbrach.“[5] Die Formulierung „unterschiedliche Bewertung der kirchlichen Tradition“[6] setzt nicht voraus, dass bei diesem Briefwechsel die Rede nur von der Tradition war, sondern weist auch auf die Beziehung und die Spannung zwischen den beiden Schrift- bzw. Traditionsverständnissen hin.

In seiner ersten Reaktion auf die aus Tübingen gekommenen Vorstellungsbriefe schreibt Jeremias II. an Jakob Andreae und Martin Crusius, dass sie

> nicht hinken und auf Neuerungen verfallen oder davonhumpeln [sollen] in den Dingen, die auf göttliche Weise von unserem Heiland Christus, seinen Aposteln und Jüngern, den heiligen sieben Synoden und den übrigen gotttragenden Vätern gesprochen worden sind, […] sondern bewahren, was die Kirche Christi schriftlich und mündlich (ἐγγράφως τε καὶ ἀγράφως) empfangen hat.[7]

Gegen Ende seines Briefes ermahnt Jeremias erneut seine Adressaten,

> nicht auf die fremde Stimme irgendwelcher Neuerer zu hören (μὴ […] ξένης νεωτεριζόντων τινῶν ἀκούειν), welche nicht durch die Türen des Evangeliums und der Lehre unserer heiligen Väter und göttlichen Lehrer, welche darauf aufgebaut haben, hereingekommen sind.[8]

Die Zeilen sind für unsere Untersuchung besonders wichtig, denn sie zeigen die Haltung und das Verständnis des Patriarchen bzgl. der Offenbarung, denn Genaueres über das reformatorische Schriftprinzip *sola scriptura* wusste auch er höchstwahrscheinlich nicht.

---

[4] Wendebourg, Reformation, 334.

[5] Wendebourg, Reformation, 334.

[6] Wendebourg, Reformation, 334.

[7] Crusius, Diarium, 48 und Turcograeciae, 421 zitiert bei Wendebourg, Reformation, 56.

[8] Crusius, Diarium I, 51 und Turcograeciae, 422 zitiert nach Wendebourg, Reformation, 57.

Folgende drei Aspekte lassen sich aus der konstantinopolitanischen Antwort herauslesen:

1. die Überzeugung einer Kontinuität zwischen Christus, seinen Aposteln, den heiligen sieben Synoden und den übrigen gotttragenden Vätern;
2. die Auffassung, der zufolge die Kirche die Offenbarung schriftlich *und* mündlich empfing;
3. die Gleichwertigkeit des Evangeliums mit der Lehre der heiligen Väter und der göttlichen Lehrer.

Am 20.03.1575 folgt die Reaktion aus Tübingen auf die erste Antwort aus Konstantinopel.[9] Andreae und Crusius schrieben, dass die Reformation in Kontinuität mit der kirchlichen Tradition stehe, von einem Manne Gottes namens Martin Luther verursacht wurde und

> von seinen, des Papstes, Dogmen und Überlieferung, die allzu sehr im Widerstreit zu den göttlichen Schriften stehen, abgewichen sind (διότι […] τῶν ταῖς θείας γραφαῖς λίαν μαχομένων ἐκείνου δογμάτων καὶ παραδόσεων ἀπεχώρησαν).[10]

Diese Worte zeigen deutlich, dass die Schrift für die Tübinger den Primat gegenüber anderen Offenbarungsquellen zugewiesen bekommt und damit die maßgebliche Instanz für die Bewertung der Dogmen und Überlieferung bildet. Darüber hinaus scheint es, dass sie besonders diejenigen Aspekte als kirchliche Tradition verstehen, die sich auf den Papst und die damit verbundenen Lehren beziehen.

Um das Verständnis des reformatorischen Glaubens zu fördern, seien die zwei Tübinger bereit, ihr Glaubensbekenntnis, die *Confessio Augustana*, nach Konstantinopel zu senden. Weiterhin ergänzen sie:

> Wenn wir auch in einigen Gebräuchen voneinander abweichen, da wir ganz zu entfernt voneinander wohnen, so hoffen wir dennoch, in den Hauptstücken der Heilslehre keine Neuerer

[9] Vgl. Wendebourg, Reformation, 59.

[10] Crusius, Diarium I, 83 und Turcograeciae, 423f zitiert nach Wendebourg, Reformation, 60-61.

> zu sein, sondern denjenigen Glauben, so weit wir es verstehen, zu umfangen und zu bewahren, der von den heiligen Aposteln und Propheten, den von Gottes Geist erfüllten Vätern und Patriarchen überliefert worden ist, so wie von den Sieben Synoden, welche auf den von Gott eingegebenen Schriften gegründet sind.[11]

Diese Ausdrucksweise erweist sich, wenn man den Duktus der ganzen Korrespondenz beachtet, als eine *captatio benevolentiae*.[12] Dorothea Wendebourg nennt dies den „Blankoscheck der Traditionstreue"[13], der von Tübingen nach Konstantinopel geschickt wurde.

Patriarch Jeremias zögerte daher nicht, diese Gelegenheit im eigenen Interesse zu nutzen. In einem Brief an die Tübinger, geschrieben am 16.11.1575,[14] führte er aus, dass die Schrift und der Glaube den Christus selbst und „sodann seine Jünger und die Apostel und danach die göttlichen, heiligen Synoden und die übrigen gotttragenden, wundertätigen Väter und Theologen erklärt und ausgelegt hätten".[15]

Der Kommentar des ökumenischen Patriarchats zur *Confessio Augustana*, wird von einem Begleitbrief des Patriarchen ergänzt. Jeremias II. betont erneut, dass darin nicht seine Privatmeinung vertreten werde, sondern diejenige Tradition, in der der Heilige Geist spricht. Dies mache die Tradition zu einer zweiten Sonne neben der Schrift (οἷά περ ἕτερος ἥλιος). Alles, was die Tradition sagt, bleibe ewig unerschütterlich.[16]

Nach der Anfertigung der offiziellen Antwort des Patriarchats auf die *Confessio Augustana* kommt die Reaktion des Verbindungsmannes aus Konstantinopel, Stefan Gerlach, in einem persönlichen Brief an Andreae vom 17.05.1576. Er kritisiert, dass die Art und Weise der

---

[11] Wort und Mysterium, 1958, 39-40.

[12] Vgl. Mehedințu, Offenbarung, 306.

[13] Wendebourg, Reformation, 335.

[14] Wendebourg, Reformation, 67.

[15] Crusius, Diarium I, 230f. und Turcograeciae, 440f. zitiert nach Wendebourg, Reformation, 68.

[16] Karmires (Hg.), Ta dogmatika I, 444, zitiert nach Wendebourg, Reformation, 165.

theologischen Argumentation der Griechen weitgehend auf der Tradition der Kirche (auctoritas ecclesiae et traditio patrum[17]) basiere. Die Tradition der Kirche, eher als die Canones Apostolorum und die sieben Ökumenischen Konzilien verstanden, genieße bei den Griechen dieselbe Autorität wie die Bibel (eiusdem authoritatis cum scriptura sunt).[18] Auch die offizielle Reaktion der Tübinger, unterzeichnet von Crusius und Osiander, bringt dagegen die Überzeugung zum Ausdruck, zwischen Bibel und Tradition bestehe ein wichtiger Unterschied, denn die Verfasser der Bibel seien Dolmetscher des Willens Christi und „Griffeln des Heiligen Geistes"[19], während die Kirchenväter immer aus der Sichtweise der Bibel geprüft werden müssen, denn sie seien von ihrem Menschengeist getrieben.[20]

Alles, was bis zum Abschluss der Korrespondenz erfolgt, dreht sich in dem gleichen Kreis der jeweils unterschiedlichen, nicht zu verhandelnden Überzeugungen: Der Patriarch hebt stetig die Bedeutung der kirchlichen Tradition hervor und die Tübinger beharren auf der Priorität der Schrift und auf deren Rolle für die Bewertung der Tradition. Irgendwie bekommt man in diesem Zusammenhang den Eindruck, dass man es hier mit verschiedenen, aber nicht gegensätzlichen Betonungen derselben Offenbarungsgeschichte Jesu Christi zu tun hat: Die einen sehen sich genötigt, zu Beginn und Ursprung dieser Geschichte zu kommen und aus dem dort gewonnenen Standpunkt zu argumentieren, während die anderen eher die Fortsetzung und Vergegenwärtigung dieser Offenbarung zu erläutern beabsichtigen.

Die Art und Weise der Argumentation von Jeremias II. und seiner Anhänger aus Konstantinopel geht, wie Wendebourg passend schrieb, nicht nur auf

> persönliche Eigentümlichkeiten zurück, es entspricht vielmehr der in seiner Kirche seit Jahrhunderten vorherrschenden We-

[17] Crusius, Diarium I, 335f. zitiert bei Wendebourg, Reformation, 86.

[18] Vgl. Crusius, Diarium I, 330 zitiert bei Wendebourg, Reformation, 87.

[19] Acta et Scripta zitiert nach Wendebourg, Reformation, 198.

[20] Ebd.

> ise, Theologie zu treiben […] Das führte dazu, dass Theologie wesentlich als Wiederholung von Aussagen der Tradition, vor allem der Kirchenväter, verstanden wurde; Systematisierung und methodische Reflexion, wie sie die Universitäten des westlichen Mittelalters hervorgebracht hatten, konnten hier nicht aufkommen, ebenso wenig Anfragen an das Überlieferte unter ungewohnten Gesichtspunkten."[21]

Es lohnt sich meiner Meinung nach weiter zu fragen, inwieweit die beschriebene Art Theologie zu treiben, noch gängig für das Milieu der zeitgenössischen orthodoxen Theologie ist. Ich neige dazu zu behaupten, dass auch heutzutage, wenn ein orthodoxer Bischof eine offizielle kirchliche Antwort auf ein strittiges theologisches Thema schriebe, sich diese nicht bedeutsam von der Jeremias II. unterscheiden würde und das nicht nur aufgrund mangelnden Wissens.

2. Die ökumenischen orthodox-lutherischen Dialoge im 20. Jahrhundert

Nach diesem kurzen Exkurs zu den ersten Kontakten der Orthodoxen mit den Vertretern der Reformation richten wir im Folgenden den Blick auf die ökumenischen Treffen des 20. Jahrhunderts. Die dazwischenliegende Zeit, vor allem geprägt durch die Herrschaft der Türken im Osten, weist meiner Meinung nach keine signifikanten theologischen Diskussionen zwischen Orthodoxen und Protestanten auf, die für den vorliegenden Aufsatz von Relevanz sind.[22]

Die ökumenischen orthodox-lutherischen Dialoge sind mehrheitlich bilaterale Dialoge, die meisten davon zwischen der EKD mit verschiedenen orthodoxen Kirchen aus dem Osten Europas (Russland 1959, Das Patriarchat aus Konstantinopel 1969, Rumänisch-Orthodoxe Kirche 1979) und werden bis heute durchgeführt.[23] Zugleich gibt es seit 1981 auch einen

---

[21] Wendebourg, Reformation, 343.

[22] Eine relevante Darstellung der Lage griechisch-orthodoxer Theologie während der Türkenherrschaft bietet Podskalsky, Theologie.

[23] Vgl. Saarinen, Faith.

internationalen theologischen Dialog der orthodoxen Kirchen mit dem Lutherischen Weltbund.[24]

Das allgemeine Thema *Schrift und Tradition* befand sich auf der Agenda vierer solcher ökumenischer Dialoge: die bilateralen Dialoge der EKD mit dem Moskauer Patriarchat und mit der rumänisch-orthodoxen Kirche, der bilaterale Dialog des BEK (Bund Evangelischer Kirche) der DDR mit der bulgarisch-orthodoxen Kirche und der internationale lutherisch-orthodoxe Dialog. Im Vergleich zum Briefwechsel des 16. Jahrhunderts zwischen Tübingen und Konstantinopel bemüht man sich (im Rahmen der ökumenischen Dialoge offensichtlich zunehmend) um eine Nuancierung der jeweiligen theologischen Positionen.

Dabei unterscheiden die Orthodoxen mehrere Ebenen der Tradition, so z. B. die *apostolische Tradition*, wie sie in der Bibel und in den Bekenntnissen der ökumenischen Konzile wiedergegeben wird, und die *kirchliche Tradition* der Glaubensbekenntnisse des 16. und 17. Jahrhunderts.[25] Zugleich scheint es, dass das Schriftprinzip *sola scriptura* in einer mehr integrativen Weise durch die Lutheraner verstanden wird, wie es in der gemeinsamen Erklärung im Anschluss an das vierte Treffen der orthodox-lutherischen internationalen Dialogkommission, das 1987 auf Kreta stattfand, formuliert wurde:

> Regarding the relation of scripture and Tradition, for centuries there seemed to have been a deep difference between Orthodox and Lutheran teaching. Orthodox hear with satisfaction the affirmation of the Lutheran theologians that the formula "sola scriptura" was always intended to point to God's revelation, God's saving act through Christ in the power of the Holy Spirit, and therefore to the holy Tradition of the church, as expressed in this paper, against human traditions that darken the authentic teaching in the church.[26]

Über den Wahrheitsgehalt dieser Formulierung können ausschließlich diejenigen urteilen, in deren Namen hier gesprochen wird.

---

[24] Vgl. Pricop, Espoo.

[25] Vgl. Saarinen, Faith, 233.

[26] Pricop, Espoo, 199.

3. Einschlägige Forschungsliteratur

In dem skizzierten ökumenischen Kontext entstanden auch wissenschaftliche Untersuchungen seitens der Orthodoxen, wie beispielsweise die Promotionsschrift eines rumänisch-orthodoxen Theologen namens Viorel Mehedințu aus dem Jahre 1980 mit dem Titel *Offenbarung und Überlieferung. Neue Möglichkeiten eines Dialogs zwischen der orthodoxen und der evangelisch-lutherischen Kirche*.

In seiner Arbeit wird der gemeinsame Wert der Offenbarung in Jesus Christus für die beiden theologischen Traditionen behandelt sowie die Situierung der Offenbarung in der Geschichte und zugleich deren gegenwärtige Bedeutung betont. Ausgehend von der Einsicht der Wichtigkeit des Traditionskonzepts in diesem Zusammenhang vergleicht Mehedințu das Traditionsverständnis in der evangelischen bzw. orthodoxen Theologie und kommt zu der Schlussfolgerung, dass in der Zukunft die bestehenden Unterschiede hinsichtlich folgender Aspekte diskutiert werden sollten:

a. die Untrennbarkeit von Schrift und Kirche und die ekklesiologische Bedeutung der Schrift;
b. die Autorität der Tradition als Norm der Auslegung und
c. die Bedeutung der Traditionen.[27]

Zu den positiven und konstruktiven Wahrnehmungen des *sola scriptura* zählt weiterhin der Aufsatz des verstorbenen griechischen Metropoliten aus Österreich Michail Staikos, mit dem Titel *Sola Scriptura sine traditione? Aktuelle Perspektiven über Schrift und Tradition im ökumenischen Dialog zwischen der Orthodoxie und dem Lutherischen Weltbund*.[28] Trotz des vielversprechenden Titels wird aber in dem erwähnten Aufsatz keine theologische Diskussion zwischen dem *sola scriptura* Prinzip und dem orthodoxen Schriftverständnis initiiert, sondern nur eine Zusammenfassung jener Treffen im Zuge des internationalen lutherisch-orthodoxen Dialogs angeboten, die *Schrift und Tradition* zum Thema hatten.

---

[27] Mehedințu, Offenbarung, 316-345.

[28] Staikos, Sola Scriptura, 49-66.

Meines Wissens stammt die letzte explizite Auseinandersetzung mit *sola scriptura* im Kontext der Orthodoxie aus dem Jahr 1997 von dem orthodoxen Priester einer russisch-orthodoxen Gemeinde in den USA, John Whiteford. Der Titel seiner Publikation lautet: *Sola Scriptura: An Orthodox Analysis of the Cornerstone of Reformation Theology.*[29] Im Jahre 2015 wurde das Buch ins Deutsche mit dem Titel *Sola Scriptura: Eine orthodoxe Analyse der Eckpfeiler der reformatorischen Theologie*[30] übersetzt und mit dem Segen des russischen orthodoxen Erzbischofs von Berlin und ganz Deutschland publiziert. Für den vorliegenden Zusammenhang ist das erste Kapitel mit dem Titel: *Problem mit der Doktrin von Sola Scriptura* am wichtigsten. Hier identifiziert der Verfasser drei Grundeigenschaften dieser Lehre:

a. Sie beruht auf falschen Annahmen[31],
b. Die Doktrin von Sola Scriptura wird nicht einmal ihren eigenen Kriterien gerecht[32],
c. Sie veranschaulicht einen protestantischen Zugang zur Bibelauslegung, der nicht funktioniert.[33]

Er konkludiert wie folgt:

> Mit einer Subjektivität, welche über diejenigen der meisten spekulativen Freud´schen Psychoanalytiker hinausgeht, suchen protestantische Bibelwissenschaftler *Tatsachen* und *Beweise*, die in ihr Konzept passen und machen dann weiter – mit ihren Schlussfolgerungen, die im Wesentlichen von ihren eigenen elementaren Annahmen vorherbestimmt sind – ihre Methoden auf die Heilige Schrift anzuwenden; immer im Glauben, sie seien nüchterne Wissenschaftler. Da aber moderne Universitäten keine Doktortitel an solche verleihen, die lediglich unverfälschte Wahrheit weitergeben, versuchen diese Lehrer

[29] Publiziert im Verlag Conciliar Press, 1997.
[30] Publiziert im Verlag Agia Sophia, Wachtendonk, 2015.
[31] Vgl. Whiteford, Sola Scriptura, 20f.
[32] Vgl. Whiteford, Sola Scriptura, 45f.
[33] Vgl. Whiteford, Sola Scriptura, 47f.

> sich gegenseitig zu übertrumpfen, indem sie mit neuen *kreativen* Theorien ankommen. Hierin liegt genau das Wesen der Häresie: Neuheiten, arrogante persönliche Meinungen und Selbsttäuschung.[34]

Beachtet man an dieser Stelle die Tatsache, dass die Argumentation des Autors ausschließlich auf persönlichen Meinungen basiert, ohne eine einzige Schrift Luthers oder protestantischer Theologen zu zitieren, dann liegt der Schluss nahe, dass es sich hierbei lediglich um eine rudimentäre Analyse handelt, die kein Interesse an einer ehrlichen Auseinandersetzung hat.

4. Zwischenergebnis

Aus allen bisher dargestellten Aspekten der Wahrnehmungs- und Auseinandersetzungsgeschichte der orthodoxen Theologie mit dem *sola scriptura* Prinzip lassen sich folgende Schlussfolgerungen ziehen:

a) Die orthodoxe Theologie assoziiert seit dem 16. Jahrhundert bis heute die Lehre von s*ola scriptura* mit der reformatorischen Identität und zählt sie zu den Haupteigenschaften der protestantischen Lehre. Unter *sola scriptura* verstanden und verstehen die Orthodoxen denjenigen protestantischen Lehrsatz, dem zufolge die Bibel die höchste Autorität in Glaubensfragen hätte und dadurch die Tradition der Kirche als zweitrangig unterbewertet wäre.

b) In der Wahrnehmung der Reformation im Allgemeinen und deren Bibelverständnis im Besonderen bleibt die orthodoxe Theologie bis heute der im Rahmen des Briefwechsels zwischen Tübingen und Konstantinopel geäußerten Stellungnahme des Patriarchen Jeremias II. und seines Kabinetts verpflichtet. Bei allen ökumenischen Begegnungen wird ständig betont, dass von Seiten der Orthodoxie die jeweiligen Initiativen als Fortsetzung jenes urbildlichen Moments verstanden werden sollen.

c) Bei der Durchsicht dieser Wahrnehmungsgeschichte entsteht der Eindruck, dass die orthodoxe Theologie sich mit dem Schriftverständnis

[34] Whiteford, Sola Scriptura, 64-65.

der Reformation niemals ernsthaft auseinandergesetzt hat. Jeremia II. reduziert die Bewertung der Tübinger bibeltheologischen Perspektive auf deren Anerkennung bzw. Ablehnung der Wichtigkeit kirchlicher Tradition. Im Rahmen ökumenischer Gespräche beschäftigte sich kein orthodoxer Theologe mit der gründlichen Analyse des *sola scriptura* Prinzips. Der Grund dafür scheint in der Tatsache zu liegen, dass die Teilnehmer bei der Annäherung an die Themen *Schrift und Tradition* lediglich die jeweiligen Positionen der eigenen Kirche bzw. Konfession darstellen, ohne dabei Interesse für die Perspektiven der Gesprächspartner zu zeigen. Dies hat wiederum zur Folge, dass heutzutage innerhalb orthodoxer Theologie eine wissenschaftliche Untersuchung von *sola scriptura*, die auf einer genauen Beachtung der Texte beruht und durch eine konstruktive und nicht offensive Argumentation dargelegt wird, fehlt.

d) Wegen des Mangels an wissenschaftlichen respektive fundierten Untersuchungen des Themas innerhalb des orthodoxen Milieus bezieht sich die orthodoxe Theologie in ihren biblischen, systematischen oder apologetischen Diskursen sowohl auf eine akademische als auch auf eine nicht-akademische, traditionelle Ebene, ohne einen spezifischen Blick auf *sola scriptura*. Das heißt, das ganze Prinzip wird schlechthin als problematisch betrachtet und dementsprechend abgelehnt. Daher steht es für die orthodoxe Theologie gegenwärtig nicht zur Debatte, *sola scriptura* als Herangehensweise oder Ansatz zur Weiterentwicklung anzudenken.

e) Unter Berücksichtigung all dieser Aspekte bleibt weiterhin zu fragen, inwiefern das orthodoxe Verständnis von *sola scriptura* tatsächlich der protestantischen Ansicht entspricht. Das Verstehen des Gemeinten durch die Orthodoxen ist nicht zuletzt dadurch erschwert, dass dieses hermeneutische Prinzip auch innerhalb der protestantischen theologischen Landschaft unterschiedliche Deutungen bekommt, die mehr oder weniger im Einklang mit dem ursprünglich Gemeinten zu stehen scheinen. Passend für meine Beobachtung erscheint die von Stefan Alkier gestellte Frage: „Wenn *sola Scriptura* keine hermeneutische Grundorientierung evangelischer Schriftauslegung anzeigt, gibt es dann überhaupt so etwas wie eine Leiterperspektive protestantischer Exegese, die sich wie die

Reformatoren des 16. Jahrhunderts bei allen Differenzen und strittigen Fragen unter einer hermeneutischen Perspektive auf die Bibel als alleinigen normativen und Grenzen der Auslegung setzenden Bezugsgrund theologischer Interpretationen versammeln konnten?“[35]

III. Eine orthodoxe Lektüre der Schrift Assertio Omnium Articulorum M. Lutheri, per Bullam Leonis X novissimam damnatorum[36]

Auch hier, zu Beginn des zweiten Teils dieses Aufsatzes, sollte differenziert werden. Es wird nicht beabsichtigt, die *sola scriptura* Lehre zu verurteilen. Ziel ist nicht das Prinzip *sola scriptura* an sich oder Aspekte von *sola scriptura* als richtig oder falsch zu beurteilen, sondern einfach Facetten dieses Prinzips in einen Dialog mit meinem theologischen Hintergrund zu bringen.

1. Annäherungspunkte

a. Wiederentdeckung der Funktion und Rolle der Bibel

Die erste Facette, die ich hervorheben möchte, bezieht sich allgemein auf die konstante Betonung der Bedeutung der Bibel, die seit 500 Jahren das christlich theologische Milieu prägt. Eng damit verbunden sehe ich auch die neuzeitlichen Entwicklungen im Bereich der Bibelexegese oder Bibelwissenschaft, die jenseits mancher sensiblen Punkte, einen deutlichen Beitrag zur Erweiterung und zugleich Vertiefung der Perspektiven geleistet haben, unter denen die Bibel interpretiert und verstanden werden kann. Bewegt man sich heute im Rahmen der biblischen Theologie als Wissenschaft, dann ist man hauptsächlich auf die protestantische Expertise angewiesen. Ob diese heutige Expertise dem ursprünglichen Ansatz von *sola scriptura* entspricht, ist eine nicht leicht zu beantwortende Frage.

---

[35] Alkier, Sola Scriptura, 8.

[36] Luther, Wahrheitsbekräftigung.

b. Relecture eines institutionalisierten Zugangs zur Gotteserfahrung

Luther thematisiert am Anfang seiner *Assertio* eine Spannung zwischen Laien und Klerikern hinsichtlich ihrer Gotteserfahrung und Gotteserkenntnis. So schreibt er:

> Denn wir, die wir zum Klerus des Herrn gehören und Lehrer der Laien sein sollen, haben mit unserer Abwendung Christus und seinem Evangelium den Rücken gekehrt. In demselben Maß kehrt auch er uns den Rücken […] indem er nämlich den Laien seine reine Erkenntnis zuteil werden lässt, uns aber unsere dummen und gottlosen Meinungen lässt (*laicis videlicet puram tribuens sui noticiam, nobis relinquens stultas nostras et impias opiniones*).[37]

Es wurde mit Recht behauptet, Luther habe dadurch eine deutliche Institutionenkritik geäußert,[38] indem er die kirchliche Institution als unfähig betrachtet, der reinen Erkenntnis Gottes teilhaftig zu werden. Deswegen offenbart sich Gott den Laien, die sich diesbezüglich fähiger als die Kleriker zeigen. Was kritisiert eigentlich Luther hier? Meiner Meinung nach visiert Luther in diesem Punkt die Tatsache an, dass die Kleriker, von denen zumindest theoretisch eine intensive Beziehung zu Gott erwartet wird, oder die Institution der Kirche, keinen Anspruch auf Exklusivität bezüglich der Gotteserfahrung erheben sollten, denn Gott kann den durch Institutionen fixierten Rahmen überholen und sich auch außerhalb dieses Rahmens manifestieren. Eine solche Dynamik kann im Alten Testament am Beispiel der Propheten belegt werden. Jenseits des kultisch orientierten Priestertums mit dessen drei Stufen – Hohepriester, Priester und Leviten –, das für unsere Diskussion schon als Institution betrachtet werden kann, wendet sich Gott auch an andere, nicht zu dieser Hierarchie gehörende Menschen, d.h. an ‚Laien'-Propheten, die er für das Kommunizieren seines Willens beruft, der von den ‚Offiziellen' nicht mehr vermittelt werden kann.

---

[37] Luther, Assertio, 73.

[38] Alkier, Sola Scriptura, 8.

Analog dazu verhält es sich im orthodoxen Kontext mit dem sogenannten Phänomen der ‚geistlichen Väter' oder der ‚geistlichen Mütter'. Solche Personen gehören nicht zum Klerus, manche sind nur einfache Mönche oder Laien, die aber eine solche geistliche Beziehung zu Gott aufweisen, dass die Gläubigen in ihnen und von ihnen die Formulierung des Willens Gottes zu finden glauben.

Nach meinem Verständnis bezieht sich die hier beobachtete Institutionenkritik nicht nur oder nicht primär auf die Institution als Apparat respektive als Konstrukt. Vielmehr geht es in der Kritik um eine mögliche Folge der Institutionalisierung, die darin besteht, dass die Manifestation Gottes auf das reduziert wird, was die ‚Institution' glaubt und denkt.

c. Ermutigung für eine eigene, direkte Wahrnehmung des biblischen Wortes

Aus meinem Blickwinkel lässt sich eine Spannung zwischen den Heiligen Schriften und den Heiligen Vätern in der *Assertio* feststellen. Luther beginnt seine Argumentation nach der Vorrede mit der folgenden Äußerung: „Zuerst will ich, dass sie wissen und dafür Zeugen sind, dass ich durch überhaupt keine Autorität irgendeines Heiligen Vaters genötigt werden will, es sei denn, insofern er durch das Urteil der Heiligen Schrift bestätigt wird."[39] Der Vorrang der Bibel ist klar. Einige Zeilen später führt Luther aus:

> Denn daher haben sie sich – also die Vertreter der Kirche von Rom –, nachdem die Heiligen Schriften beiseitegelegt worden sind, allein in die Kommentare von Menschen versenkt, nicht indem sie dasjenige suchen, was die Heiligen Schriften [meinen], sondern das, was jene über die Heiligen Schriften meinen.[40]

Das beschriebene Phänomen ist mir auch aus meinem orthodoxen Milieu bekannt. Man liest nicht mehr die Bibel, sondern die patristischen Kommentare der Bibel. Man traut sich nicht mehr, seine eigene Erfahrung mit

[39] Luther, Assertio, 77.
[40] Luther, Assertio, 77.

dem Bibeltext zu gewinnen und zu genießen und denkt, dass der Ausdruck „meiner Meinung nach", geäußert im Kontext der Erschließung biblischer Texte, ein deutlicher Hinweis auf die protestantische Herkunft der jeweiligen exegetischen Herangehensweise sei. Über dieses Problem habe ich auch in meinem Buch über die Verwandlung Jesu Christi referiert:

> Ein eigenständiger zeitgenössischer Zugang zum Bibeltext bleibt damit ausgeschlossen. Das herrschende Konzept solcher Exegese ist die Wiederholung der Auslegungen der Kirchenväter. In der Praxis konkretisiert sich diese Grundhaltung, indem Bibelkommentare angefertigt werden, die oftmals lediglich Anthologien von Kirchenväterzitaten zu Büchern der Bibel oder zu Bibelstellen darstellen. Das entbindet orthodoxe Bibelexegeten von der mühevollen Erarbeitung moderner Auslegungen und Kommentare.[41]

Paul Nadim Tarazi, ein Alttestamentler am St. Vladimir Theological Seminary in den USA stellt diesbezüglich fest, dass

> our study of the Church Fathers should not be done solely with the intention of knowing what they said about the Holy Scripture and what they are telling us, but also – perhaps more importantly so – with an eye to *how* the Fathers read the Bible and *how* they arrived at saying what they said to *their* contemporaries.[42]

Die Kirchenväter veranschaulichen eine Auslegungserfahrung, die in der letzten Zeit auch von Seiten der evangelischen Exegese anerkannt worden ist – ich denke hier etwa an den Matthäuskommentar von Luz in der Reihe der EKK[43] und an die zunehmende exegetische Würdigung der Wirkungsgeschichte. Die angesprochene Auslegungserfahrung lässt sich selbstverständlich fortwährend ergänzen, ausdehnen und verbessern, darf folglich nicht verabsolutiert werden und ist m. E. dadurch charakterisiert,

---

[41] Pricop, Verwandlung, 153.

[42] Tarazi, Word, 178.

[43] Luz, Matthäus, I und II.

dass sie die in der Bibel beschriebenen Ereignisse im konkreten Leben jeder Generation aktualisiert. Auf diese Weise eröffnet sie Möglichkeiten zu einem persönlichen Zugang zu diesen Ereignissen.

2. Offene Aspekte

Trotz einiger oben dargestellter Annäherungspunkte zwischen dem lutherischen Bibelverständnis in Luthers *Assertio* und dem orthodoxen Schriftverständnis aus meiner Perspektive, lassen sich manche Aspekte in dem erwähnten Werk Luthers identifizieren, die vor einem orthodoxen Hintergrund als problematisch angesehen werden könnten. Zu Beginn wurde an Ulrich Luz und an seine Wahrnehmung patristischer Bibelauslegung erinnert. Nachdem er die Bedeutung der Kirchenväter hervorhebt, schließt Luz seine Analyse mit drei „protestantischen Vorbehalten"[44] ab. Ich möchte hier nicht in einer ähnlichen Weise orthodoxe Vorbehalte zum Thema *sola scriptura* zum Ausdruck bringen, sondern eher eine ‚orthodoxe' Sensibilität beschreiben.

a. Bibel als ultimative Referenz?

Diese ‚orthodoxe' Sensibilität dem hermeneutischen Prinzip von *sola scriptura* gegenüber wird weniger von dem Wort *scriptura* als vielmehr von dem Wort *sola* verursacht und muss im orthodoxen Gesamtkontext der ‚Gotteserfahrung' situiert werden. Dem orthodoxen Bibelverständnis entsprechend bleibt die Bibel primär ein theologisches Buch, das unterschiedliche gott-menschliche oder menschlich-göttliche Erfahrungen erzählt und darstellt. Solche Erzählungen und Beschreibungen von Begegnungen, Erfahrungen und Ereignissen über das Interagieren zwischen Gott und den Menschen sind nicht nur in der Bibel inventarisiert, sondern sie überholen den biblischen Rahmen und reichen bis in die Gegenwart, weil solche Begegnungen, Erfahrungen und gott-menschliche Ereignisse nicht auf die Bibel und ihre Lebenswelten zu limitieren sind.

[44] Luz, Bedeutung, 50-51.

Von Seiten der Orthodoxie wird ein deutlicher Unterschied zwischen den Erfahrungen, Begegnungen und Ereignissen aus der Geschichte Gottes mit den Menschen, der Geschichte der Menschen mit Gott und deren Beschreibungen, wie z. B. in der Bibel, gemacht.

Die Sensibilität des orthodoxen Bibelverständnisses hinsichtlich des *sola scriptura* wird m. E. auch durch Formulierungen wie diejenigen des Johannes Chrysostomos in seiner ersten Matthäushomilie bestimmt:

> Eigentlich sollten wir nicht auf die Hilfe der Heiligen Schrift angewiesen sein, vielmehr ein so reines Leben führen daß die Gnade des Heiligen Geistes in unseren Seelen die Stelle der Heiligen Schrift verträte, und daß, wie diese mit Tinte, so unsere Herzen durch den Heiligen Geist beschrieben wären. Nachdem wir aber einmal diese Gnade verscherzt haben, so wollen wir wenigstens mit Freuden die zweite Rettungsmöglichkeit ergreifen. Daß allerdings der erste Weg der bessere wäre, das hat uns Gott selbst in Wort und Tat geoffenbart. So hat er mit Noah, mit Abraham und seinen Nachkommen mit Hiob und Moses nicht durch Schriften, sondern selbst in eigener Person verkehrt, da er ihre Herzen rein befunden hat. Nachdem aber das gesamte Judenvolk in den tiefsten Abgrund der Sünde gestürzt war, da gab er ihnen Schriften und Gesetzestafeln zur mahnenden Erinnerung. Dasselbe können wir aber nicht bloß bei den Heiligen des Alten Bundes beobachten, sondern auch bei denen des Neuen.[45]

Hier fungiert die Bibel als Beschreibungs- oder Erzählinstrument. Durch jede Bibellektüre wird das Erreichen des Zugangs zu den ursprünglichen Erfahrungen, Begegnungen und Ereignissen beabsichtigt. Diese Lektürepraxis lässt sich folgendermaßen zusammenfassen:

a. Ursprüngliche Erfahrungen/Begegnungen/Ereignisse zwischen Gott und den Menschen
b. Erzählung/Beschreibung/Vermittlung mancher solcher Erfahrungen/Begegnungen/Ereignisse auch durch die Bibel für

[45] Chrysostomus, Matthäus, 12.

c. nachkommende Rezipienten (christliche Gemeinden) zwecks
d. Aktualisierung bzw. Re-kontextualisierung der ursprünglichen Erfahrungen zur Unterstützung bzw. Vermittlung der eigenen Erfahrungen.

Demzufolge fungiert die Bibel nicht als ultimative Instanz oder Referenz. Sie hilft den Menschen, ursprüngliche gott-menschliche Erfahrungen zur Kenntnis zu nehmen, ist allerdings nicht als Ziel *in ipse* zu begreifen.

Die damit einhergehende orthodoxe Sensibilität für das lutherische *sola* bedeutet nicht, dass die Orthodoxen unberührt von dieser *sola*-Perspektive geblieben sind. Obgleich nicht direkt geäußert, vertritt auch die orthodoxe Theologie eine ähnliche *sola*-Lehre, nämlich *sola Traditio:* Alles innerhalb der orthodoxen Theologie und Praxis wird fast ausschließlich durch den Rekurs auf die Kirchenväter bestimmt, obschon die tatsächlichen Äußerungen dieser Kirchenväter oft nur unzureichend zur Kenntnis genommen wurden. Die Heiligen Kirchenväter fungieren als ultimative Begründung, dabei wird bewusst kein Raum für Interpretationen oder andere Meinungen gelassen, was meiner Meinung nach nicht im Sinne der Kirchenväter sein kann. Solche exklusivistischen Einstellungen limitieren m. E. die Ausbildung eines dynamisch gestalteten theologischen Horizonts und nötigen die jeweiligen Christinnen und Christen, die Realität viel zu oberflächlich zu verstehen.

b. Bibel versus kirchliche Tradition?

Die orthodoxe Theologie kennt ursprünglich keine Unterscheidung und Trennung zwischen Bibel und Tradition. Obwohl ein solches Verhältnis sogar in den neueren theologischen Büchern der Orthodoxen zu finden ist, entspricht es eigentlich keinem genuin orthodoxen Verständnis, sondern erklärt sich durch die abendländischen Einflüsse in dem benannten theologischen Spannungsfeld. Gemäß orthodoxem Schriftverständnis steht die Bibel überhaupt nicht im Gegensatz zur kirchlichen Tradition und umgekehrt. Beide befinden sich nicht in Konkurrenz zueinander und man bemühte sich nicht, eine Differenzierung oder Rangordnung zu entwerfen, obwohl manche m. E. falschen Manifestierungen innerhalb

der orthodoxen Theologie den Eindruck erwecken, die Tradition sei wichtiger als die Bibel. Sowohl in der Bibel als auch in der kirchlichen Tradition geht es eigentlich und hauptsächlich um dieselbe schon erwähnte Kenntnisnahme der Begegnungen, Erfahrungen und Ereignisse Gottes mit den Menschen. Was die Bibel aus diesem Blickwinkel bezeugt, kann auch in der patristischen Literatur, dort allerdings für andere Kontexte, gefunden werden. Für manche Theologinnen und Theologen und speziell Bibelwissenschaftlerinnen und Bibelwissenschaftler genügt es zu wissen, dass die Kirchenväter die Bibel auslegten, weil dadurch indirekt ein Vorrang der Schrift postuliert werde. Aber die Bedeutung und das Hauptmerkmal der patristischen Lektürepraxis bestehe eben darin, dass die Kirchenväter durch die Bibellektüre und -interpretation ihre Rezipienten in Verbindung mit den beschriebenen theologischen Erfahrungen, Begegnungen und Ereignissen bringen wollten und dadurch nicht einfach eine Aktualisierung der Bibel, sondern eine Aktualisierung der in der Bibel beschriebenen Erfahrungen, Begegnungen und Ereignisse bewirkt haben. Sie lesen die Bibel und unternehmen dabei eine Reise in die Vergangenheit, nämlich in die ursprünglichen biblischen Kontexte. Jedoch endet diese Reise nicht in der Vergangenheit, sondern wird fortgesetzt und in die Gegenwart jeder Generation der Christen transponiert, um mithilfe der Rekontextualisierung und Aktualisierung der ursprünglichen Begegnungen respektive Erfahrungen, um neue Begegnungen, Erfahrungen und Ereignisse zu ermöglichen. Damit endet der Weg der Gott-Mensch-Begegnungen und -Erfahrungen weder bei der Bibel, noch bei der Tradition, sondern wird ständig bis in die jeweilige Gegenwart fortgeführt.

c. Ausschließlich schriftliche Medialität der Gotteserfahrung?

Der wichtigste Ort für die Praxis der Rekontextualisierung und Aktualisierung der in der Bibel erzählten bzw. beschriebenen Begegnungen, Erfahrungen und Ereignisse zwischen Gott und den Menschen liegt aus orthodoxer Perspektive im Raum der Liturgie. Der liturgische Aktualisierungsprozess besteht m. E. aus zwei Teilen: Im ersten, anamnetischen Teil

wird hauptsächlich an die schon evozierten Begegnungen, Erfahrungen und Ereignisse erinnert. Man erfährt über unterschiedliche Begegnungen der Menschen mit Gott, die jeweils eine paradigmatische Bedeutung gewinnen. Im zweiten, epikletischen Teil wird eine Verbindung zwischen den ursprünglichen Begegnungen, Erfahrungen und Ereignissen und den aktuellen Zuhörern hergestellt. Diese Epiklese lässt sich auch als Überholung des originellen geschichtlichen Kontextes jeder Begegnungen respektive Erfahrungen und als deren geistliche Ausdehnung und Vergegenwärtigung in die bzw. in der Gegenwart formulieren. Eine solche Vergegenwärtigung der Begegnungen, Erfahrungen und Ereignisse vermittelt den persönlichen Zugang zu solchen ursprünglichen Begegnungen nicht nur im Medium der Schrift, sondern auch als Bild (Ikone), Gesang (Hymnographie) und liturgische Gestik. Anlässlich des Auferstehungsfestes z.B. erleben die Gläubigen die Auferstehung Jesu Christi nicht nur infolge der biblischen Lektüre, sondern auch durch die Betrachtung der Ikone der Auferstehung, durch Zuhören und Mitsingen der typischen Hymnen des Auferstehungsfestes sowie durch die Teilnahme an dem gesamten liturgischen Ritus. Auf diese Weise bleibt die Auferstehung kein textlich-archäologisches Untersuchungsobjekt, sondern wird ein bedeutendes, gegenwärtiges Ereignis, woran die Christen jeder Generation real teilnehmen können.

Literatur:

Alkier, Stefan, Die Zumutung der Schriftauslegung: Sola Scriptura als ihr Grund legendes hermeneutisches und methodisches Prinzip, în: ZNT 39/40 (2017), 7-24.

Crusio, Martino, Turcograeciae Libri Octo (Layoutgetreues Abbild sowie maschinenlesbarer Text der Ausg. „1584“, Mannheim 2006.

Des heiligen Kirchenlehrers Johannes Chrysostomus ausgewählte Schriften. Kommentar zum Evangelium des Hl. Matthäus, aus dem Griechischen übersetzt von Chrysostomus Baur, Band 1, BKV 23, Kempten/München 1915.

Goetz, Wilhelm (Hg.), Diarium Martinii Crusii I, 1596-1597, Tübingen 1927.

Karmires, Ioannis, Ta dogmatika I, Athen 1960.
Luther, Martin, Lateinisch-deutsche Studienausgabe. Band 1. Der Mensch vor Gott. Unter Mitarbeit von Michael Beyer herausgegeben und eingeleitet von Wilfried Härle. Wahrheitsbekräftigung aller Artikel Martin Luthers, die von der jüngsten Bulle Leos X. verdammt worden sind 1520, Leipzig 2006.
Luz, Ulrich, Die Bedeutung der Kirchenväter für die Auslegung der Bibel. Eine westlich-protestantische Sicht, în: Dunn, James D. G./Klein, Hans/Luz, Ulrich/Mihoc, Vasile (Hg.), Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive. Akten des west-östlichen Neutestamentler/innen-Symposiums von Neamt 4.–11. September 1998, WUNT I/130, Tübingen 2000, 29–52.
Luz, Ulrich, Das Evangelium nach Matthäus, 2 Bde., EKK I/1-3, Neukirchen-Vluyn/Ostfildern ^{3}1997.
Mehedințu, Viorel, Offenbarung und Überlieferung. Neue Möglichkeiten eines Dialogs zwischen der orthodoxen und der evangelisch-lutherischen Kirche, FSÖTh 40, Göttingen 1980.
Podskalsky, Gerhard, Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821). Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens, München 1988.
Pricop, Cosmin Daniel, From Espoo to Paphos. The theological dialogue of the Orthodox Churches with the Lutheran World Federation (1981-2008), Bucharest 2013.
Pricop, Cosmin, Die Verwandlung Jesu Christi. Historisch-kritische und patristische Studien, WUNT II/422, Tübingen 2016.
Saarinen, Risto, Faith and Holiness. Lutheran-Orthodox Dialogue 1959-1994, Kirche und Konfession 40, Göttingen 1997.
Staikos, Michael, Sola Scriptura sine traditione? Aktuelle Perspektiven über Schrift und Tradition im ökumenischen Dialog zwischen der Orthodoxie und dem Lutherischen Weltbund, în: Bünker, Michael/Krobat, Thomas (Hg.), Kirche: Lernfähig in die Zukunft? Festschrift für Johannes Dantine zum 60. Geburtstag, Innsbruck/Wien 1998, 49-66.
Tarazi, Paul Nadim, The Living Word. Effective Preaching of God's Word Today, în: Stylianopoulos, Theodore (ed.), God's Living Word: Ort-

hodox and Evangelical Essays on Preaching, Brookline MA 1983.
Wendebourg, Dorothea, Reformation und Ortodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573-1581, FKDG 37, Göttingen 1986.
Whiteford, John, Sola Scriptura: Eine orthodoxe Analyse der Eckpfeiler der reformatorischen Theologie, Wachtendonk 2015.
Wort und Mysterium. Der Briefwechsel über Glauben und Kirche 1573 bis 1581 zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel, Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), Witten 1958.

Comportament duhovnicesc în 1 Corinteni

Georgel Rednic*

Preliminarii

Încă de la început se impune precizarea că nu vom găsi expresia de „comportament duhovnicesc" nici în Epistola întâi către Corinteni, nici într-o altă carte a Sfintei Scripturi. Cu toate acestea o astfel de abordare se impune, în teologia contemporană, din cel puţin două motive: 1) creştinul contemporan are nevoie tot mai pregnant de un model de comportament creştin deoarece trăieşte într-o societate care este tot mai secularizată; 2) adejectivul πνευματικός (duhovnicesc) nu este deloc străin de mesajul transmis de Sfântul Apostol Pavel corintenilor în întâia sa epistolă. Ar fi superfluu să dezvoltăm ideea dacă este nevoie sau nu de dezvoltarea unui model de comportament în general, însă o abordare a unui „comportament" care în esenţa sa să fie unul „duhovnicesc" şi care să se fundamenteze pe câteva versete din 1 Corinteni nu poate fie decât binevenită.

Deoarece nu se poate vorbi în mod direct despre termenul de „comportament" în Sfânta Scriptură, va fi neglijat pentru început, şi atenţia va fi canalizată asupra termenului „duhovnicesc", încercându-se ca la finalul analizei preliminare a fiecărui text analizat din 1 Corinteni, în care se găseşte se găseşte acest cuvânt, să vedem dacă este potrivită asocierea celor doi termeni.

a) Sensurile adjectivului πνευματικός *în Noul Testament*

Adjectivul πνευματικός este întâlnit de 24 de ori în scrierile pauline, şi doar de 2 ori în scrierile petrine[1]. Din analiza textelor se poate observa

* Pr. dr. Georgel Rednic, cercetător independent.

[1] Kamlah, pneu/ma, 482.

cu ușurinţă sensurile pe care le comportă adjectivul: de 7 ori se referă la omul duhovnicesc (1 Cor. 2, 13[2], 15; 3, 1; 12, 1[3]; 14, 37; Gal. 6, 1; Col. 1, 9), de 14 ori se referă la lucruri duhovnicești (Rom. 1, 11; 7, 14; 15, 27; 1Cor. 2, 13; 9, 11; 10, 3-4[2]; 14, 1; Ef. 1, 3; 5, 19; Col. 3, 16; 1Pt. 2,5[2]), de 4 ori este folosit pentru a arăta contrastul dintre trupul firesc și trupul duhovnicesc pe care îl vom avea după înviere (15, 44[2], 46[2]), iar o singură dată atrage atenţia împotriva cui trebuie să ne luptăm (Ef. 6, 12)[4].

b) Analiza adjectivului πνευματικός ***în textele din 1 Corinteni***

Dacă avem în vedere strict cele 15 locuri din 1 Corinteni care întrebuinţează cuvântul πνευματικός se poate constata încă de la început

---

[2] Pentru unii exegeţi în ambele cazuri din versetul 13 este vorba de lucruri duhovnicești. Vezi Chrisostom, Comentariile, VII, 85; Barrett, Epistle, 76. Pentru mai multe detalii vezi și nota 5.

[3] Această ocurenţă este folosită de unii biblişti ca făcând referire la lucruri duhovnicești vezi Chrisostom, Comentariile, XXIX, 390; Conzelmann, Korinther, 204; Fee, First Corinthians, 576; Strobel, Korinther, 183; Schrage, Korinther, 118; Schnabel, Korinther, 682 ș.a.; în timp ce alţii preferă să vadă în ea o referire la oamenii duhovnicești vezi Eischholz, 8, Horn, 180-201 citaţi de Wolff, Korinther, 282; Garland, Corinthians, 561-562; Chiu, 1 Cor 12-14, 236; Baumert, Sorgen, 181-182; Rednic, Harismele, 105-106.

[4] O altă împărţire a sensurilor cuvântului pneumatikoj are în vedere următoarele aspecte: a) e folosit ca adjectiv pe lângă un substantiv având sensul de „ceva spiritual" subliniindu-se astfel că el derivă și își are fundamentul în Duhul Sfânt: dar duhovnicesc (Rom. 1, 11), lege duhovnicească (Rom. 7, 14), trup duhovnicesc (1 Cor. 15, 44, 46), binecuvântare duhovnicească (Ef. 1, 3), pricepere duhovnicească (Col. 1, 9), cântări duhovnicești (Ef. 5, 19; Col. 3, 16), pietre și jertfe duhovnicești (1 Pt. 2, 5), mâncare, băutură și piatră duhovnicească (1 Cor. 10, 3-4); b) e folosit ca substantiv masculin cu sensul de „om duhovnicesc" care se caracterizează „prin iubirea și grija sa pentru alţii, prin lipsa de îngâmfare de sine și invidie și prin capacitatea sa de a distinge ceea ce este... de la Dumnezeu... și spre folosul întregii comunităţi" (1 Cor. 3, 13, 15; 3, 1; 14, 37; Gal. 6, 1); c) e folosit ca substantiv neutru cu sensul de „lucruri duhovnicești" care „denotă un întreg șir de activităţi, atitudini, experienţe etc. care depind și derivă în cele din urmă de la Duhul Sfânt și care își trag semnificaţia de la Duhul Sfânt" (Rom. 15, 27; 1 Cor. 9, 11). În 1 Cor. 12, 1; 14, 1; 2, 13 este folosit ca echivalent la carismata, iar folosirea lui în Ef. 6, 12 confirmă faptul că acest substantiv are un înţeles mult mai ambiguu în gândirea paulină decât carismata „subliniind încă o dată natura ambiguă a lucrurilor duhovnicești care necesită discernământ și evaluare (1Cor. 2, 13-15; 14, 37)". Pentru mai multe detalii vezi Dunn, Spirit, 706-707.

legătura strânsă care există, în gândirea paulină, între τα πνευματικὰ/ *lucrurile duhovniceşti* şi οἱ πνευματικοὶ/*oamenii duhovniceşti*[5] *(1 Cor. 2, 13)*. „Lucrurile duhovniceşti" nu pot să fie lămurite şi înţelese de ψυχικός[6] ἄνθρωπος/*omul firesc*[7] şi prin urmare el nu poate să le judece în deplină cunoştiinţă de cauză, de aceea acestea „sunt explicate numai oamenilor duhovniceşti"[8], care le pot şi judeca *(1 Cor. 2, 15)*. Astfel s-a opinat că „acolo unde conţinutul cunoaşterii (τα πνευματικὰ) şi organul cunoaşterii" este sub călăuzirea Aceluiaş Duh Sfânt, cu siguranţă că în astfel de cazuri cunoaşterea în sine este „în întregime o activitate a Duhului"[9].

Paralelitatea dintre „omul firesc" şi „omul duhovnicesc" este continuată prin intermediul termenilor οἱ πνευματικοὶ şi οἱ σάρκινοὶ[10] cu ajutorul cărora Sfântul Pavel scoate în evidenţă cât din „înţelepciunea de taină a lui Dumnezeu" (1 Cor. 2, 7) a putut fi cunoscută şi asumată

---

[5] Părerile exegeţiilor sunt împărţite atunci când vine vorba de interpretarea versetului 13. Unii interpretează cuvintele pneumatikoi/j pneumatika. sugkri,nontej în sensul de asociere, comparare a celor duhovniceşti cu cele duhovniceşti, în timp ce alţii le interpretează în sensul de lămurire, explicare a lucrurilor duhovniceşti oamenilor duhovniceşti. Cheia de interpretare a textului fiind pe de-o parte sensul cu care traducem sigkri,nw şi genul pe care îl atribuim substantivului pnematikoi/j. Pentru mai multe detalii vezi Wilckens, Weisheit, 84-85; Boor, Korinther, 64; Fascher, Korinther, 128-129. Cert este că deşi pun în dezbatere ambele variante, arătând că ambele interpretări sunt posibile, exegeţii sus citaţi înclină să vorbească despre „comparare, asociere a celor duhovniceşti cu cele duhovniceşti".

[6] François Altermath este de părere că prin „termenul yuciko,j pare să se desemneaze omul înainte de a primi Duhul Sfânt". Pentru mai multe detalii vezi Altermath, Interprétation, 35.

[7] Prin „omul firesc" nu trebuie să vedem neaparat un om rău, nebun sau nereligios, ci un om căruia îi lipseşte Duhul lui Dumnezeu şi prin urmare nu poate înţelege adevăruri duhovniceşti. Pentru mai multe detalii vezi Barrett, Corinthians, 77.

[8] Wendland, Korinther, 30.

[9] Wilckens, Weisheit, 84.

[10] Prin „oameni trupeşti" nu trebuie să ne imaginăm că este vorba de cei care cad în păcate trupeşti, ci de cei a căror viaţă nu este determinată de Dumnezeu, ci de proprile lor consideraţii. Diferenţa semantică dintre sa,rkinoj (făcut din carne) din 1 Cor. 3, 1 şi sarkiko,j (având caracterul din carne) folosit în versetul 3 nu schimbă cu nimic sensul pe care vrea să îl transmită Sfântul Pavel. Pentru mai multe detalii vezi Barrett, Corinthians, 79-80.

de corintenii. Le-a vorbit nu *„ca unor oameni duhovnicești, ci ca unora trupești" (1 Cor. 3, 1)*, deoarece „omul firesc nu primește cele ale Duhului lui Dumnezeu" (1 Cor. 2, 14), ca unor „prunci în Hristos", și nu ca unor „desăvârșiți" (1 Cor. 2, 6)[11], de aceea i-a hrănit „cu lapte, nu cu bucate, căci încă nu puteau mânca și încă nici acum nu pot" (1 Cor. 3, 2). Cu alte cuvine ei s-au aflat și se află încă la Abc-ul credinței[12]. Că sunt încă firești/trupești și nu duhovnicești o arată tocmai comportamentul lor *„între voi este pizmă și ceartă și dezbinări" (1 Cor. 3, 3)*.

Sfântul Pavel în apărarea apostolatului său și a dreptului ce îi revine din propovăduirea Evangheliei, nu este interesat să facă o asociere între τὰ πνευματικὰ σπείρω/*a semăna cele duhovnicești (1 Cor. 9, 11)* și dezvoltarea unui comportament duhovnicesc, ci o corelare a celor duhovnicești cu bunurile acestei lumi (σαρκικα)[13]. Astfel în acest verset cei doi termeni, care au fost întâlniți în capitolul 3 ca fiind contradictorii, sunt receptați ca fiind complementari, chiar dacă „cele ale apostolilor erau cu mult mai mari" decât ceea ce putea să le dea comunitatea[14]. Comportamentul celui ce seamnă cele duhovnicești este de *„a răbda toate, ca să nu pună piedică Evangheliei lui Hristos" (1 Cor. 9, 12)* și de *„a se face tuturor toate, ca, în orice chip, să mântuiască pe unii" (1 Cor. 9, 22)*.

Dacă la sfârșitul capitolului 2 și începutul capitolului 3 se face o paralelă între oamenii duhovnicești și oamenii trupești, specificându-se care „tip de mâncare" este potrivit cu comportamentul lor, la începutul capitolului 10 se vorbește în cadrul unei analogii extinse despre βρῶμα πνευματικὸν/*mâncare duhovnicească – mana din pustie,* πόμα πνευμᾶτικον/*băutură duhovnicească – apa din pustie și* πέτρας πνευματικῆς/*piatră*

[11] Statutul de om trupesc, de prunc este oarecum firesc la început „a nu ști la început, poate că era în natura lucrurilor, deși nici această justificare nu li-o lasă apostolul, căci el nu spune că nu le-ar fi primit din cauză că dogmele sunt înalte, și peste putințele lor de a le primi, ci din cauză că sunt trupești, cu toate acestea poate că la început, zic, lucrul nu ar fi fost vrednic de învinovățit, dar când și după trecerea unui timp îndelungat ei nu ajunsese la perfecțiune, apoi aceasta era dovada celei mai de pe urmă trândăvii". Chrisostom, Comentariile, VIII, 101.

[12] Boor, Korinther, 67.

[13] Schrage, Korinther, 303.

[14] Chrisostom, Comentariile, XXII, 289.

duhovnicească (1 Cor. 10, 3-4) – piatra din care a izvorât apa. De toate acestea au avut parte πάντες cei din poporul Israel, fără de nici o excepţie şi cu toate acestea „cei mai mulţi dintre ei nu au plăcut lui Dumnezeu" (1 Cor. 10, 5)[15]. Toate acestea sunt τύποι (tipuri, pilde) pentru corintenii care au fost botezaţi şi mânâncă Trupul lui Hristos şi beau Sângele Lui. Ei deşi „numiţi sfinţi" şi „îmbogăţiţi deplin întru toate" (1 Cor. 1, 2, 5) sunt avertizaţi că trebuie să aibă *un comportament duhovnicesc departe de cele rele, de închinarea la idoli, de desfrânare, de ispitirea Domnului, de cârtire*[16].

Între *1 Cor. 12, 1 şi 14, 40* fie că preferăm să vorbim de *daruri duhovniceşti*, fie că vorbim cu precădere de *oameni duhovniceşti*[17] este clar că Sfântul Pavel abordează indirect şi felul în care trebuie *să se comporte omul duhovnicesc faţă de darurile primite, faţă de Hristos şi faţă de alţi oameni duhovniceşti*. Cele scrise de apostolul neamurilor sunt „cuvinte învăţate de la Duhul Sfânt" (1 Cor. 2, 13) şi prin urmare „porunci ale Domnului" de aceea numai omul duhovnicesc le poate cunoaşte (1 Cor. 14, 37)[18].

Cele din urmă texte din 1 Corinteni în care putem întâlni *cuvântul* πνευματικός *scot în evidenţă o realitate eshatologică (1 Cor. 15, 44, 46)*. Expresia σῶμα ψυχικόν are în vedere o persoană animată de suflet, creată de Dumnezeu şi cu o întâietate temporală, dacă o raportăm la expresia

---

[15] În acest sens Sfântul Ioan Gură de Aur spunea: „ca să arate, că precum acelora nu le-a folosit la nimic că s-au învrednicit de un dar atât de mare, tot aşa şi aceia care s-au învrednicit de botez, şi s-au bucurat de tainele duhovniceşti, nu vor fi folosiţi cu nimic, dacă nu vor da dovadă de o viaţă vrednică de harul primit" Comentariile, XXIII, 306. „şi dacă cele date lor erau lucruri văzute şi pipăite, totuşi li se înfăţişează ca duhovniceşti, nu în urmarea naturei lor, ci după harul darului, şi odată cu trupul hrănea şi sufletul, ridicându-l la credinţă", 307.

[16] Boor, Korinther, 165.

[17] Problematica traducerii genitivului tw/n pneumatikw/n printr-un neutru sau un masculin este abordată pe larg în Rednic, Harismele, 105-109. Preferinţa pentru forma de masculin, dincolo de argumentele lingvistice, contextuale şi chiar teologice, a fost fundamentată şi pe necesitatea de vorbi lumii contemporane despre omul duhovnicesc fără nici un echivoc, pelecând de la textul Sfintei Scripturi.

[18] „Apelul la omul duhovnicesc, în finalul acestei secţiuni, nu vizează doar o paralelitate cu începutul (1 Cor. 12, 1), ci şi o conştientizare că cei care cred despre sine că sunt oameni duhovniceşti, vor trebui să îşi conformeze felul de a se comporta în cadrul comunităţii în consonanţă cu cele spuse de Sfântul Pavel". Rednic, Harismele, 348.

care i se opune σῶμα πνευματικόν, și care poate să aibă în vedere doar persoana de după înviere[19]. Astfel că pentru a putea „moșteni împărăția lui Dumnezeu" (1 Cor. 15, 50) este nevoie de un trup duhovnicesc, atât pentru cei care vor fi în viață la Parusie, cât și pentru cei care au murit[20]. Totuși potrivit 1 Corinteni 6, 9-10 *„moștenirea împărăției lui Dumnezeu", este condiționată nu numai de apariția trupului duhovnicesc, ci și de un coportament, astfel cei ce sunt nedrepți: desfrânații, închinătorii la idoli, adulterii, maleahii, sodomiții, furii, lacomii, bețivii, batjocoritorii și răpitorii nu o vor moșteni.*

Creionarea unui comportament duhovnicesc

Deoarece un studiu, de genul celui de față, nu poate să analizeze toate versetele din 1 Corinteni în care se poate vorbi direct sau indirect de un comportament duhovnicesc, ne vom limita doar la versetele amintite care, așa cum am văzut în preliminarii, revendică în mod evident un comportament duhovnicesc din partea corintnilor.

1) Deosebirea dintre omul duhovnicesc și omul trupesc se face prin însuși comportamentul său.

Pentru corinteni termenul πνευματικός pe cât era de popular pe atât era de prost înțeles. Din toate textele pe care le-am analizat succint s-a putut constata că Sfântul Pavel caută să aducă corective majore în înțelegerea sensului acestui cuvânt. Unii exegeți, având în vedere folosirea termenului în 1 Cor. 12, 1, au mers până acolo încât nu au ezitat să opineze că întrebuințarea lui în acest contex a fost generată tocmai de folosirea lui în întrebarea corintenilor adresată lui în scrisoare. Astfel că după ce

[19] Deși se poate vorbi de o reînnoire a omului prin Duhul Sfânt, atâta vreme cât omul rămâne în trup, totuși el rămâne pe mai departe subiectul bolii și a morții. Reînnoirea noastră deplină va avea loc la sfârșitul veacurilor, când Dumnezeu va reînnoi creația în întregime și va transforma trupul firesc în trup duhovnicesc. Vezi Altermath, Du corps, 36.

[20] Barrett, Corinthians, 379.

Apostolul neamurilor i-a încredinţat pe cititori că scrie despre ceea ce îi interesează pe ei, foloseşte cuvântul χάρισματῶν în loc de πνευματικῶν, afirmându-se că prin cuvântul harismă se vrea o conştientizare a celor din Corint de gratuitatea darului primit şi prin urmare, să înceteze a se mai lăuda cu ceea ce de fapt au primit în dar[21].

Comunitatea creştină din Corint avea o părere foarte bună despre sine, astfel că *unii dintre ei se socoteau a fi duhovniceşti*. Chiar şi Sfântul Pavel îi laudă încă de la începutul scrisorii pentru faptul că „s-au îmbogăţit deplin întru toate" şi „nu sunt lipsiţi de nici un dar" (1 Cor. 1, 5, 7)[22], însă el nu a văzut în toate acestea „esenţialul unei existenţe plină de duh, ci o comunitate cu o viaţă comunitară vie (1 Cor. 14, 26), cu glosolalie şi vindecări, şi cu toate acestea declarată trupească şi nematurizată, pentru că în mijlocul ei este *pizmă şi ceartă*"[23], şi dezbinări[24]. Prin urmare o viaţă duhovnicească ar trebui să implice un comportament duhovnicesc în cadrul căruia nu le vom regăsi pe cele trei menţionate mai sus. Este foarte probabil că cei din Corint vedeau în manifestarea glosolaliei, a profeţiei şi a altor daruri un criteriu de a declara pe cineva „duhovnicesc", însă dacă era fără dragoste (1 Cor. 13, 1-3) el rămânea tot „trupesc"[25]. *Pizma, zavistia, ranchiuna, ciuda, animozitatea, gelozia sau invidia*[26] în contextul epistolei trebuie înţeleasă ca *un sentiment de nemulţumire egoistă apărut în viaţa unui mădular al Trupului lui Hristos din cauza statutului sau da-*

---

[21] Brockhaus, Charisma, 129.

[22] Pentru o perspectivă mai amplă asupra acestui subiect vezi Rednic, Harismele, 90-91.

[23] Boor, Korinther, 68.

[24] Având în vedere că mai multe majuscule precum P[46] D G it, dar şi traducerea românească include sau are în vedere la traducere şi substantivul dicostasi,a ne vom opri analiza şi asupra acestuia.

[25] Barrett, Corinthians, 81.

[26] Am ţinut să dau această paletă largă de traducere a termenului zh/loj pentru a înţelege mai uşor avertizarea Sfântului Ioan Gură de Aur „Deci dacă zh/loj îi face trupeşti, iată că atunci cu toţii suntem de jelit mult, cu toţii trebuie a ne îmbrăca, în sac şi a ne pune cenuşă pe cap! Căci cine este curat, de această patimă? — afară numai dacă nu cumva poate că nu am aţintirea îndreptată la cele ale mele şi ale altora" Comentariile VIII, 103.

rului pe care îl are un altul. Cearta, vrajba sau rivalitatea este „un pericol de moarte pentru continuarea existenței Bisericii”[27], ea fiind amintită în mai multe locuri alături de pizmă (Rom. 13, 13; 2 Cor. 12, 20; Gal. 5, 20; 1 Tim. 6, 4), care este maica ei[28]. Dacă pizmuirea este rodul unei raportării greșite față de cei din jur, iar cearta este efectul firesc al raportării greșite, atunci *dezbinările trebuie înțelese ca efecte duse până la ultima consecință a comportamentului pizmaș și certăreț*[29].

2) Comportamentul duhovnicesc al celui ce propovăduiește Evanghelia

Ar fi greșit să credem că în 1 Corinteni se poate vorbi de un comportament duhovnicesc al Apostolului neamurilor doar în cele două versete pe care le vom analiza pe scurt. Pe parcursul epistolei se poate observa că nici el nu poate „să se laude înainte lui Dumnezeu” (1, 29), că atitudinea sa trebuie să fie de „împreună-lucrător cu Dumnezeu” (3, 9), de „următor a lui Hristos” (4, 16; 11, 1), de om „cu dragoste și cu duhul blândeții” (4, 21), căruia „îi sunt îngăduite toate, dar nu se va lăsa biruit de ceva” sau „nu toate îi folosesc” sau „zidesc” (6, 12; 10, 23), care caută „să nu aducă sminteală fratelui său” (8, 13), care poate „să trăiască din Evanghelie” (9, 14), asupra căruia „stă datoria de a binevesti” (9, 16), „necăutând folosul său, ci a celor mulți” (10, 33), deoarece este „pus de Dumnezeu în Biserică” (12, 28) și trebuie să se „ostenească mai mult decât toți” (15, 10). Preferința doar pentru versetele *12 c și 22 b* din capitolul 9 are în vedere cel puțin 2 aspecte: a) sensul fiecărui verset poate să fie pus cu multă ușurință în legătură cu termenul πνευματικός; b) cele două versete sunt atât de generale încât în cadrul lor poate fi cuprins orice coportament duhovnicesc, de la sădirea celor duhovnicești, până la maturizarea lor.

---

[27] Hahn, zh/loj, 1167.

[28] Teofilact, Corinteni, 41.

[29] G. Northolt în articolul sau despre aire,omai referindu-se la 1 Cor. 3, 3 face precizarea că „dezbinarea este amintită în unele majuscule alături de pizmă și ceartă și este declarată un comportament trupesc”, 535.

Cel ce propovăduiește πάντα στέγομεν/*toate le rabdă*. Relația strânsă dintre cel ce propovăduiește și iubire este evidențiată cât se poate de clar prin intermediul verbului στέγω. La o primă vedere ar părea forțată asocierea dintre o persoană *(1 Cor. 9, 12)* și un sentiment *(1 Cor. 13, 7)*, însă la o analiză mai atentă a capitolului 13 se poate observa cu ușurință că iubirea în cazul de față este personificată[30]. Astfel dacă iubirea este o certitudine a realiatății prezenței „duhovnicescului" într-o persoană, iar prin adjectivul πάντα „se evidențiază cadrul vast de manifestare a iubirii, dar și puterea ei"[31], tot așa propovăduirea este duhovnicească doar dacă este secondată de *un comportament duhovnicesc vast în care răbdarea a toate are în vedere răspândirea Evangheliei fără nici o oprelişte*. Având în vedere felul în care Sfântul Pavel își argumentează răbdarea față de toate, s-a spus că „aici apare motivul fundamental pentru comportamentul obișnuit a lui Pavel. Slujirea sa în propovăduirea Evangheliei îi conferă drepturi asupra lor, dar el renunță la ele în interesul Evangheliei însăși"[32].

Apostolul neamurilor mărturisește că τοῖς πᾶσιν γέγονα[33] τὰ πάντα ἵνα πάντως τινὰς σώσω/ *tuturor toate m-am făcut ca în orice chip, să mântuiesc pe unii (1 Cor. 19, 22b)*, în felul acesta sintetizând cele spuse anterior (vv. 19-22a) și scoțând la iveală o regulă de bază pentru comportamentul duhovnicesc al tuturor celor care propovăduiesc Evanghelia[34]. În acest context s-a făcut precizarea că prin adjectivul πάντα „acomodarea de dragul Evangheliei nu cunoaște principial nici o îngrădire". Totuși trebuie făcută imediat precizarea că această metodă exclude cedarea Evangheliei într-un mod notoriu, „în fața relativismului, lipsei de principii, sincre-

[30] Vezi în acest sens Robertson, Corinthians, 292; Schrage, Korinther, 294.

[31] Rednic, Harismele, 227.

[32] Barrett, Corinthians, 207. Sfântul Ioan Gură de Aur referindu-se strict la substantivul evgkoph. spune că are următorul sens „să nu provocăm nici cea mai mică amânare, sau întârziere, sau întrerupere în drumul cuvântului evangheliei", Comentariile XXI, 279.

[33] Doar aici se folosește verbul la indicativ perfect pentru a arăta „rezultatul permanent a acțiunii sale trecute". Vezi în acest sens Robertson, l Corinthians, 192.

[34] „Evanghelistul nu pretinde, ci slujește. El caută de aceea pe celălalt acolo, unde el se află cu adevărat. Ceea ce Fiul lui Dumnezeu a făcut în mare în întruparea Sa, aceasta face acum trimisul Său din nou și din nou față de oameni diferiți". Pentru mai multe detalii vezi Boor, Korinther, 157.

tismului și a toleranței a tuturor și a toate". Astfel că însăși Evanghelia[35] *și trăirea în legea lui Hristos*[36] *sunt „baza și șansa, dar și măsura și granița acomodării*"[37]. Pogorămintele făcute nu trebuie să fie fără un suport cât se poate de concret în cea ce privește viața celui asupra cărora se fac. Astfel se urmărește ca πάντως/în orice chip, respectiv prin orice mijloace pe care le are propovăduitorul la îndemână, să caute să mântuiască pe unii. Așadar mijloacele și modurile prin care căutăm să ducem pe cineva pe calea mântuiri sunt diferite de la caz, la caz, iar mântuirea de păcate, de moarte și judecată va fi doar a unora[38].

Potrivit celor deja spuse putem spune că propovăduitorul Evangheliei, în comportamentul său duhovnicesc va răbda toate, chiar și atunci când „dreptatea" e de partea sa, numai ca să nu fie pusă o piedică evanghelizării. De asemnea comportamentul duhovnicesc al celui ce propovăduiește implică folosirea cu măiestrie a întregului arsenal misionar având ca puncte de reper, atunci când se folosește de pogorăminte, Evanghelia și Legea lui Hristos, conștient fiind în tot acest timp că doar unii se vor mântui.

3) Cum nu ar trebui să fie un comportament duhovnicesc[39]

Comportamentul duhovnicesc în cele ce urmează va fi expus nu prin ceea ce ar trebui, ci prin ceea ce nu ar trebui să facem. Pentru început facem precizarea că în Corint existau creștini care credeau că *participarea la Sfintele Taine le garantează în mod automat mântuirea – ex opere operato*[40]. În acest context Sfântul Pavel se vede nevoit să ia atitudine, să facă

---

[35] „Dar chiar dacă noi sau un înger din cer v-ar vesti altă Evanghelie decât aceea pe care v-am vestit-o – să fie anatema!" Gal. 1, 8

[36] „Cu cei ce n-au Legea, m-am făcut ca unul fără lege, deși nu sunt fără Legea lui Dumnezeu, ci având Legea lui Hristos, ca să dobândesc pe cei ce nu au Legea" 1 Corinteni 9, 21. Ioan Gură de Aur identifică această Lege cu cea „a duhului și a harului" care este „cu mult mai veche decât legea lui Moise" Comentariile, XXII, 295.

[37] Pentru mai multe detalii vezi Schrage, Korinther, 347.

[38] Pentru mai multe detalii vezi Teofilact, Corinteni, 126; Wendland, Korinther, p. 75.

[39] Din rațiuni exegetice, dar și practice comportamentul duhovnicesc la care am făcut referire în capitolul 10, va fi analizat împreună cu cel din capitolul 15.

[40] Barrett, Corinthians, 224.

referinţă la câteva episoade din Vechiul Testament cu caracter tipologic (Iș. 13, 21-22; 14, 16-22; 16, 4-35; 17, 2-7) și să atragă atenţia că deși „toţi au fost sub nor", „toţi au trecut prin mare", „toţi au mâncat aceeași mâncare duhovnicească", „toţi au băut aceeași băutură duhovnicească", totuși „cei mai mulţi dintre ei nu au plăcut lui Dumnezeu" (1 Cor. 10, 1-5). Tot așa va fi și cu creștinii, deși toţi au fost botezaţi, deși toţi s-au împărtășit cu Trupul și Sângele lui Hristos, totuși nu înseamnă că toţi în mod automat se vor mântui. Este adevărat că toţi vor învia, însă „cei ce au făcut cele bune, spre învierea vieţii, iar cei ce au făcut cele rele, spre învierea osândirii" (In. 5, 29). Astfel că la sfârșitul veacurilor „vor fi două cete din cei înviaţi – drepţii și păcătoșii – și la urmă chiar aceste două împărţindu-le în multe alte cete... drepţii nu vor fi deopotrivă cu toţi drepţii, și nici păcătoșii la fel cu toţii"[41]. Cert este că potrivit 1 Cor. 15, 50 împărăţia lui Dumnezeu nu poate să fie moștenită de „carne și sânge" – referirea este la trupul firesc, ci numai de către „trupul duhovnicesc", iar dacă se are în vedere 1 Cor. 6, 9-10 și îl coroborăm cu In. 5, 29 vedem că această moștenire este condiţionată de un anumit comportament pe care îl identificăm ca fiind unul duhovnicesc.

Omul duhovnicesc nu poate să fie „închinător la idoli", idolatru, de aceea pe parcursul epistolei către corinteni se fac de mai multe ori avertizări împotriva acestui păcat (1 Cor. 5, 10-11; 6, 9; 10, 7, 14), iar din dezbaterea extinsă asupra acestui subiect (1 Cor. 8, 1-13; 10, 14-33) ne putem da seama că la modul general urmând sfatul sinodului de la Ierusalim (FA 15, 20), cei dintâi creștinii se fereau să mănânce din cele jertfite idolilor. Deoarece totuși există posibilitatea de a mânca din carnea jertfită idolilor (10, 25, 27-28), ba chiar de a participa la o astfel de jertfă (8, 10; 10, 21), Sfântul Pavel având în vedere conștiinţa celui mai slab (8, 10-11; 10, 29) îndeamnă să nu participe sau să nu mănânce. În capitolul 10 se poate vedea chiar și un al doilea motiv pentru care trebuie exclus acest comportament din viaţa omului duhovnicesc: „cele ce jertfesc nemurile, jertfesc demonilor și nu lui Dumnezeu" (v. 20)[42]. Dacă am rămâne doar

[41] Hrisostom, Comentariile, XLI, 584.

[42] Pentru mai multe detalii vezi Mudie, ei/dolon, 286.

la sensul acesta s-ar putea spune că este depășit de contextul actual, însă dacă facem conexiunea cu Col. 3, 5 se poate vedea cât este de actual. Sfântul Ioan Gură de Aur spunea „cele ce tiranizează neamul omenesc acestea sunt: lăcomia, desfrâul și pofta cea rea care toate la un loc sunt egale cu idolatria", astfel că *orice dependența noastră de ceea ce noi deținem, ne înrobește* și „ce răsturnare înfircoșătoare, dacă averea, dacă poate o podoabă este pusă în locul în care Dumnezeu vrea să stea"[43].

Comportamentul omului duhovnicesc nu are nimic în comun cu desfrânarea, astfel că în 1 Corinteni mai mult ca în oricare carte a Sfintei Scripturi se fac referiri concrete la scoaterea din mijlocul comunității a celui ce desfrânează sau la ferirea de desfrânare (5, 2, 9-11; 6, 18; 10, 8). Cuvântul πορνεία se folosește în această epistolă de 14 ori și are în vedere orice relație intimă nelegitimă. Motivele pentru care desfrânarea făcea ravagii în acestă comunitate pot fi multiple: existența unui templu în care se practica prostituția sacră, în zona portului libertinajul era la el acasă, dar și părerea unor creștini care se socoteau duhovnicești și credeau că „în înălțarea mistică au granițele vremelniciei în spatele lor, și în domeniul acestei lumi pot să-și exercite o libertate nemărginită". Deoarece împărțirea categorică a existenței umane în trupească și duhovnicească este ceva greșit este clar că desfrânarea este un păcat care vizează persoana în totalitatea ei. „Pentru că omul nu are un σῶμα, ci este σῶμα, aceasta înseamnă că va fi înțeles ca întreg nedespărțit, este în întregime legat fie cu întreaga sa realitate de mădular la Trupul lui Hristos, fie tot așa cu o πόρνη (1 Cor. 6, 15-19; comp. Ev. 12, 16)"[44]. *Comportamentul omului duhovnicesc este fie să-și asume calitatea de mădular al Trupului lui Hristos și să se unească cu Acesta, fie să renunțe la această calitate și să se unească o desfrântă/desfrânat*.

Creștinul dacă va avea un comportament duhovnicesc nu-L va ispiti niciodată pe Dumnezeu. Potrivit 1 Cor. 10, 9 este foarte probabil ca unii dintre corinteni să-l ispitească pe Domnul căutând să vadă „cât de departe pot ei să meargă în idolatrie"[45] sau prin „cererea de semne și minuni" precum

[43] Chrisostom, Comentariile VIII, 98; Boor, Philipper, 251.

[44] Reißer, porneu,w, 1508.

[45] Barrett, Corinthians, 226.

vorbirea în limbi, chiar dacă nu este spre folos[46]. Dacă ispitirea noastră este un lucru care ţine de desăvârşirea noastră (Ic. 1, 12), la Dumnezeu care este desăvârşit ispitirea nu există (Ic. 1, 13). De aceea Însuşi Mântuitorul atunci când a fost pus la încercare de diavol, prin crearea unui scenariu în care să-l ispitească pe Dumnezeu (Mt. 4, 5-6), a refuzat dialectica ispitirii prin recurgerea la textul Scripturii (Mt. 4, 7; Deut. 6, 16). În momentul în care Mântuitorul sau noi dăm curs oricărei ispitirii a lui Dumnezeu nu facem altceva decât să înhămăm ajutorul Preasfintei Treimi la carul propriilor noastre dorinţe egoiste, pentru ca să arătăm noi cine suntem[47].

Un om duhovnicesc nu va cârti niciodată împotriva voii lui Dumnezeu, deoarece existenţa sa plină de viaţă duhovnicească îşi asumă, fără nici o reţinere, voia şi lucrarea Duhului Sfânt cu el, ei au aceleaşi coordonate. În Vechiul Testament cârtirea nu însemna o nemulţumire la modul general care are la bază pretenţii neîmplinite, „ci o atitudine necredincioasă/atee, predominată de cearta îndărătnică şi nesupusă a poporului scos din Egipt, care încă nu a ajuns în ţara promisă". Corintenii au cârtit şi au pus în discuţie suveranitatea lui Dumnezeu (1 Cor. 4, 8), au cârtit judecându-l pe apostolul neamurilor (1 Cor. 4, 3, 5, 19; 9, 3), au cârtit în ceea ce priveşte neparticiparea la mesele din templele păgâne[48], au cârtit împotriva celor care aveau daruri mai mari decât ei[49]. A nu cârti împotriva lui Hristos este mai mult decât doar a pătimi pentru El, căci în comportamentul său duhovnicesc creştinul „trebuie să rabde toate cele venite cu bărbăţie şi cu toată mulţumirea. Căci aceasta este adevărata cunună, care dacă n-ar fi, atunci cea mai mare pedeapsă ar întovărăşi pe cei ce cu anevoie întâmpină ispitele şi necazurile"[50].

Comportamentul ἄδικος*/nedrept* închide uşile împărăţiei lui Dumnezeu, care va fi una a dreptăţii. Din 1 Cor. 15, 50 putem trage concluzia că

---

[46] Teofilact, Corinteni, 136. Todorit citat de sfântul Teofilact spune că „cei din Corint Îl ispiteau pe Dumnezeu pentru că cei ce grăiau în limbi o făceau spre mândrie, iar nu spre trebuinţa şi folosul fraţilor".

[47] Maier, Matei, 70.

[48] Schrage, Korinther, 402.

[49] Teofilact, Corinteni, 136.

[50] Chrisostom, Comentariile, XXIII, 311.

doar trupul duhovnicesc va moştenii împărăţia lui Dumnezeu, iar potrivit 1 Cor. 6, 9-10 putem opina că această împărăţie este închisă unor oameni care au avut un anumit tip de coportament cât au trăit pe pământ. Din punct de vedere exegetic termenul ἄδικος poate să fie pus în legătură directă cu versetele anterioare (1-8)[51] şi atunci este unul din păcatele enumerate, care fiecare revendică un anumit tip de comportament, ele nefiind preluate mecanic dintr-o structură catehetică existentă la acea vreme, ci au în vedere realităţi concrete existente sau care din pricina neatenţiei ar putea să existe în Corint[52]. De asemenea el poate să fie interpretat într-un „sens strict moral, şi astfel să continue să specifice exemplele, alese fără nici o îndoială pe baza propriilor observaţii, nu mai puţin în Corint, şi formulate într-o analogie apropiată cu păgânismul contemporan şi lista viicilor din lumea iudaico-elenistică"[53]. În primul caz cuvântul ἄδικος din 1 Cor. 6, 9 are în vedere comunitatea creştină din Corint căreia i se recomandă renunţarea la orice litigii, chiar cu riscul suferinţei injuste şi al răbdării chiar şi atunci când cel în cauză este în pierdere (1 Cor. 6, 7). Motivul pentru un astfel de comportament îl constituie tocmai iubirea care „nu se bucură de nedreptate, ci se bucură de adevăr" (1 Cor. 13, 6)[54]. In cel de-a doilea caz cuvântul ἄδικος este o denumire generică pentru toate păcatele care vor urma, fiecare dintre ele putând să fie caraterizat de un comportament nedrept. Din raţiuni care ţin de structura articolului am ales cea de-a doua variantă de interpretare, însă aşa cum deja s-a putut vedea în cazul închinătorilor la idoli şi a desfrânaţiilor care se regăsesc şi în această listă, la fiecare păcat fără nici un efort putem vorbi de un comportament care nu este specific omului duhovnicesc.

Adulterul a fost considerat un comportament nedrept de aceea el a fost pedepsit încă din al doilea mileniu î.H. „Orice formă de relaţie intimă în afara căsătoriei era interzisă pentru femeie, pentru că ea era o garanţie reală a integrităţii familiei şi a clanului, iar prin adulter ea rupea propria ei căsnicie şi distrugea integritatea întregului clan. Un bărbat dimpotrivă

[51] Vezi în acest sens Lietzmann, Korinther, 28.

[52] Boor, Korinther, 110.

[53] Barrett, Corinthians, 140.

[54] Günther, a.marti,a, 551.

comitea adulter numai prin relaţii intime cu o femeie măritată". Aceeaşi atitudine de condamnare o putem întâlni şi în Vechiul Testament unde cei implicaţi sunt pedepsiţi (Gen. 38, 24; Lev. 19, 20 ș.u., 20, 10; Deut. 22, 28-29). Adulterul era receptat de iudei nu doar ca un păcat împotriva căsătoriei şi a familiei, ci şi împotriva legii lui Dumnezeu (Iș. 20, 14). În Noul Testament noţiunea de adulter primeşte noi conotaţii: vizează în egală măsură atât femeia, cât şi bărbatul (Mt. 5, 32; lc. 16, 18), dorinţa este văzută ca adulter (Mt. 5, 27), recăsătorirea este adulter (Mt. 5, 31-32) şi cu toate acestea în cazul celui care se pocăieşte nu este exclusă mila lui Dumnezeu (In. 8, 3-11)[55].

Μαλακοί[56] şi ἀπσενοκοῖταί[57] reprezintă două tipuri de oameni, dar care pot fi încadraţi în aceaşi categorie, care datorită comportamentului lor nedrept faţă de planul lui Dumnezeu (Fac. 2, 24; Mt. 19, 5) nu vor moşteni împărăţia lui Dumnezeu, unii fiind pedepsiţi încă de pe pământ (Fac. 19, 24-25; Jud. 20). Sfântul Pavel avertizează împotriva unei astfel de rătăciri, în care se au în vedere relaţiile intime dintre bărbaţi, astfel că „fiecare tânăr, care se pretează la aceasta va fi un μαλακος, şi fiecare, care face în acest fel la altul, este un ἀπσενοκοίτης"[58]. Şi interpretarea patristică merge în sensul acesta văzând în primii pe „cei ce pătimesc patimile cele mai de ruşine de la alţii", iar în al doilea „pe cei ce se culcă cu bărbaţii"[59].

Atât „*furii*" cât şi „*lacomii*" au un comportament nedrept faţă de voia lui Dumnezeu (Iș. 20, 15; Fac. 3, 6) şi prin urmare sunt excluşi din împărăţia Lui. Dacă din perspectiva relaţiei cu Dumnezeu, furtul este o călcare a poruncii Lui, din perspectiva „relaţiilor interumane, furtul este

---

[55] Pentru mai multe detalii Reisser, moiceu,w, 582-583.

[56] Dacă ar fi să traducem termenul ar fi indicată traducerea IPS Bartolomeu, „stricaţii de tot felul", în plus la nota de subsol se lămureşte că este vorba de pervertiţii sexual. Celelalte traduceri traduc cuvântul malakoj cu cel de de malah, astfel se crează o confuzie din punct de vedere a sensului cuvântului în limba română.

[57] Majoritatea traducerilor în limba română traduc termenul cu cel de „sodomiţi", însă în contextul contemporan cred că este mai potrivit şi mai explicit să îl folosim pe cel de „homosexuali".

[58] Boor, Korinther, 111.

[59] Teofilact, Corinteni, 75.

o activitate lipsită de iubire: o trădare a tovărășiei (In. 12, 6)”[60]. Lăcomia este o marcă a lipsei cunoașterii lui Dumnezeu (Rom. 1, 29), a credinţei și ascultării (Ef. 5, 3). „Omul care nu mai are ţinta și împlinirea sa în Dumnezeu caută împlinirea în sine însuși, posesile și spiritul său de acaparare. În cele din urmă se face pe sine într-un idol care tinde să supună totul lui însuși (Col. 3, 5)”[61]. Între furt și lăcomie este o legătură atât de strânsă încât prezenţa unuia atrage după sine și pe celălat mai devreme sau mai târziu. Lăcomia îl face pe om să fure, iar cel care fură nu se va opri din păcatul său din pricina lăcomiei[62]. Un astfel de comportament îl exclude pentru început pe om din comunitate (1 Cor. 5, 11), iar dacă nu se pocăiește și din împărăţia lui Dumnezeu (1 Cor. 6, 10; Ef. 5, 5).

„*Beţivii*”, „*batjocoritorii*” și „*răpitorii*” datorită comportării lor exterioare nedrepte vor primi și ei drept pedeapsă pierderea împărăţiei lui Dumnezeu. Parcă aceste cuvinte, nu numai pentru cei din vechime, ci și pentru noi sună destul de aspru[63]. Beţivii, la fel ca și lacomii, reușesc să distrugă tot ceea ce este în jurul lor datorită gândirii care le-a fost întunecată de patimă. Pentru a-și satisface pofta nu mai ţin cont de nimeni și de nimic, iar odată satisfăcută ei își pierd orice echilibru și totul în jurul lor se năruie[64]. În ceea ce privește batjocorire putem spune că „pentru greci era una din artele vieţii să știi cum să insulţi pe alţii sau să îndrepţi insultele împotriva ta însuţi, pentru credincioși însă suferirea batjocurilor și insultelor altora este o dovadă a crucii ucenicilor creștini chemaţi să o poarte (1 Pt. 2, 23; 1 Cor. 4, 12; Mc. 14, 65)”[65]. Așadar batjocorirea dacă

---

[60] Hillyer, lhsth,j, 377-378.

[61] Selter, pleonexi,a, 138.

[62] Boor, Korinther, 104.

[63] Sfântul Ioan Gură de Aur mărturisește „Mulţi se acaţă de pasajul acesta ca foarte aspru, deoarece pune pe cel beţiv, și pe cel ocărâtor la un loc cu curvarul, cu preacurvarul și cu pederastul, deși nu sunt păcate deopotrivă; și atunci cum de pedeapsa este deopotrivă pentru toţi? zic ei. Deci, ce vom răspunde aici? Că mai cu seamă nu este un păcat mic beţia și ocărârea sau bârfirea altora, fiindcă și Hristos a predat ghenei pe cel ce numește pe fratele său nebun... din beţie ieșeau păcatele cele mai grozave” Comentariile, XVI, 213. În aceeași direcţie interpretează lucrurile și Sfântul Teofilact care la final spune că „beţivii mai toate răutăţiile le fac” Corinteni, 75.

[64] Vezi Henry, Commentary, fp.

[65] Wührisch, loidore,w, 347.

este îndreptată spre creștini este o cruce ce trebuie purtată, iar dacă este practicată de creștini devine un păcat, deoarce prin ea se încalcă porunca a IX-a (Iș. 20, 16). E greu să facem o distincție clară între răpitorii și furi pentru că efectul și scopul unui astfel de comportament este în cea mai mare măsură același, diferențierea presupunându-se că poate consta într-o violență mai mare în momentul săvârșirii infracțiunii[66]. Și între aceste ultime trei păcate se pot găsi legături în ceea ce privește comportamentul. Bețivul nu numai că este batjocoritor cu alții, ci și față de sine însuși, de asemenea răpitorul devine mult mai atroce sub influența băuturii.

4) Comportamentul duhovnicesc al celui care are harisme în 1 Cor. 12,1-7, 31

Deoarece harisma în sine implică un anumit comportament este nevoie să facem o *diferență între harisme și talente*. Aceasta constă tocmai în comportamentul pe care acestea îl generează în viața creștinului, astfel că nu putem nici să confundăm cele două noțiuni, dar nici să nu vedem nici o legătură între ele. Atât harismele, cât și talentele sunt daruri ale lui Dumnezeu către oameni, iar dacă vrem să facem o deosebire între ele, ea trebuie văzută în „modul de exprimare și recunoaștere a Dăruitorului și a lui Hristos ca Domn și Dumnezeu (1 Cor. 12, 3)", astfel că „un om asupra căruia se revarsă darurile Duhului Sfânt, nu va putea lupta împotriva Bisericii care este Trupul lui Hristos, în timp ce un om talentat o va putea face"[67]. Pentru a sublinia totuși și legătura care există între cele două facem precizarea că harismele sunt pe de-o parte în conformitate cu aptitudinele omului, iar pe de altă parte corespund nevoilor comunității și personale în urcușul duhovnicesc[68].

---

[66] Barrett, Corinthians, 140.

[67] Rednic, Harismele, 32.

[68] Această idee o întâlnim la Sfântul Maxim Mărturisitorul (Răspunsuri, 137-138) care spune „dacă, așadar, fiecăruia i se dă arătarea Duhului pe măsura credinței din el, prin împărtășirea de o asemenea harismă, e vădit că fiecare dintre credincioșii primește lucrarea Duhului pe măsura credinței, și după dispoziția din sufletul lui, această lucrare înzestrându-1 cu deprinderea (aptitudinea) care îl face în stare să împlinească porunca aceasta sau aceea".

Având în vedere argumentele din preliminarii referitoare la 1 Cor. 12 putem vorbi fără nici o problemă nu numai de oameni duhovnicești, ci și de compotamentul lor care îi recomandă a fi, sau a nu fi duhovnicești. Din motive practice ne vom opri doar asupra câtorva versete din 1 Cor. 12 care trădează diferite aspecte ale compotamentului duhovnicesc.

Comportamentul duhovnicesc trebuie să fie unul *„întru cunoștință"* (v. 1), adică omul duhovnicesc să fie pe deplin conștient de felul în care să utilizeze darurile primite, ca nu cumva să deschidă poarta duhurilor străine[69]. Un comportament care este „întru cunoştinţă" *are parte de libertatea Duhului care luminează din interior*, în timp ce acela care este „întru necunoştinţă" are parte de înrobirea demonului care aduce multă întunecare dinspre exterior[70] (v. 2). Prin urmare *călăuzirea și vorbirea în compotortamentul duhovnicesc va fi în acord Duhul Sfânt*, care coordonează activitatea noastră nu din exterior, ci din interior, deoarece prin botez, Duhul Sfânt se sălășluiește în interiorul firii umane[71] (v. 3). Atitudinea duhovnicească este determinată nu doar Duhul Sfânt prin darurile Sale și de Fiul prin slujirile Sale, ci și de Dumnezeu Tatăl care „lucrează toate în toţi"[72] (v. 6), fiecăruia dând Duhul Său ceea ce este spre folos (v. 7). Un comportament duhovnicesc care să nu folosească nimănui cu nimic, nici măcar celui cel exercită este de neimaginat. De asemenea este puţin probabil ca prin termenul ἕκαστος/fiecare să se aibă în vedere toţi membrii comunităţii[73], ci doar aceia care s-au deschis lucrării Duhului Sfânt.

---

[69] Krimmer, Korintherbrief, 265.

[70] Chrisostom, Comentariile, XXIX, 392.

[71] Evdochimov, Prezența, 114.

[72] „Ar suna pios să dăm un sens general acestor cuvinte, și să spunem că Dumnezeu ar lucra toate în toți, dar atunci ar fi lezată libertatea umană, și ar contrazice credința că, acolo unde este Duhul Domnului, acolo este libertate (2 Cor. 3, 17). Așadar, în acest context nu este vorba de lucrarea atotcuprinzătoare a lui Dumnezeu, ci de anumite lucrări pe care Dumnezeu Tatăl prin Hristos și Duhul Sfânt le fac posibile într-un anumit context". Rednic, Harismele, 127-128.

[73] În cazul în care voia să sublinieze că fiecărui creștin i se împărtășește un dar duhovnicesc atunci, Sfântul Pavel folosea și pronumele cardinal ei-j (1 Cor. 12, 18; 1 Tes. 2, 11). Vezi și comentariile făcute de Fee, Holy Spirit, 163 și Wolff , Korinther, 289.

Închei excursul despre comportamentul duhovnicesc în 1 Cor. 12 oprindu-mă doar la prima parte a ultimului verset. Îndemnul[74] de „a râvni darurile cele mai bune" (v. 31a) ne atrage atenţia asupra faptului că orice comportament duhovnicesc am avea, încă mai putem să râvnim spre ceva mai desăvârşit. Urcuşul duhovnicesc şi prin urmare îmbunătăţirea comportamentului duhovnicesc nu are limite în lumea aceasta.

Concluzii

Odată cu primirea Tainei Botezului și a Tainei Mirungerii fiecare credincios „devine, după expresia Părinţilor Bisericii, pnevmatofor, purtător de Duh Sfânt, adică omul duhovnicesc de care vorbește Sfântul Apostol Pavel"[75]. Este imposibil să vorbim despre omul duhovnicesc, despre ceea ce însuflețește acest om și să nu putem vorbi de comportamentul acestui om și de ceea ce îl animă și îl caracterizează sau nu îl caracterizează pe acesta. Trecerea de la omul firesc/trupesc la omul duhovnicesc este treptată, astfel că nici cei din Corint, nici cei de astăzi nu pot fi desăvârşiţi de îndată ce și-au asumat noua credinţă, de aceea la începutul propovăduirii se folosește hrană ușoară. După o vreme Sfântul Pavel constată că în momentul scrierii epistolei nu sunt apţi să fie hrăniţi „cu bucate" (1 Cor. 3, 2). Prin urmare lucrarea Duhului Sfânt asupra noastră și a comportamentului nostru ar trebui văzută ca una continuă în cadrul căreia „se schimbă cu adevărat chiar fiinţa noastră, esenţa sau forma noastră, încât devenim asemenea chipului lui Hristos. Devenim fiinţe duhovnicești, care nu mai sunt orientate și direcţionate de trup, ci conform Duhului, care este Dumnezeu Însuși"[76].

---

[74] Verbul zhlou/te (râvniţi) poate fi tradus atât cu un indicativ prezent, cât și cu un imperativ prezent. În contextul nostru în care vorbim de comportamentul duhovnicesc varianta cea mai plauzibilă ar fi cea de imperativ. Aceeași formă gramaticală mai poate fi întânită și în 1 Cor. 14, 1, 39. Pentru mai multe detalii vezi Schnabel, Korinther, 749-751.

[75] Bria, Prezenţa, 495.

[76] Breck, Dorul, 170.

Bibliografie:

Altermath, François, Du corps psychique au corps spirituel – Interprétation de 1 Cor. 15, 35-49 par les auteurs chrétiens des quatre premiers siècles, Paul Siebeck, Tübingen, 1977.

Barrett, Charles Kingsley, The First Epistle to the Corinthians, Black's New Testament Commentaries, Adam & Charles Black, London, 1968.

Baumert, Norbert, Sorgen des Seelsorgers, Übersetzung und Auslegung des ersten Korintherbriefes, Verlag Echter, Würzburg, 2007.

de Boor, Werner, Der erste Brief an die Korinther, R. Brockhaus Verlag, Wuppertal, 1976.

de Boor, Werner, Die Briefe an die Philipper und Kolosser, Verlag R. Brockhaus, Wuppertal, 1976.

Breck, John, Dorul de Dumnezeu–Meditaţii ortodoxe despre Biblie, Etică şi Liturghie, trad. Cezar Login şi Codruţa Popovici, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2007.

Bria, Ion, Prezenţa şi lucrarea Sfântului Duh în Biserică, în: Ortodoxia (1978 3), 495.

Brockhaus, Ulrich, Charisma und Amt, Theologischer Verlag Rolf Brockhaus, 1972.

Chiu, Jose Enrique Aguilar, 1 Cor 12-14 Literary Structure and Theology, Ed. Pontificio Instituto Biblico, Roma, 2007.

Conzelmann, Hans, Der erste Brief an die Korinther, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1969.

Dunn, J. D. G., Spirit, în: Brown, Colin (ed.), The New International Dictionary of New Testament Theology, vol. 3, Zodervan Publisching Haus, Grand Rapids, Michigan, 1981, 706-707.

Ehrhard, Kamlah, πνεῦμα, în: Coenen, Lothar (ed.) Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, Erich Beyreuther şi Hans Bietenhard, vol. I, Theologischer Verlag Rolf Brockhaus, Wuppertal, 1972, 482.

Evdochimov, Paul, Prezenţa Duhului Sfânt în Tradiţia Ortodoxă, trad. Vasile Răducă, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1995.

Fascher, Erich, Der erte Brief des Paulus an die Korinther, 3. Auflage, Erter Teil 7/I, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1984.

Fee, Gordon D., God's empowering presence: The Holy Spirit in the letters of Paul, Ed. Hendrickson, Massachusetts, 1994.
Fee, Gordon D., The First Epistle to the Corinthians, William B. Eerdmans Publisching Company, Grand Rapids, Michigan, 1987.
Garland, David E., 1 Corinthians, Baker Academic, United States, Michigan, 2003.
Günther, W., ἁμαρτία, în: The New International Dictionary of New Testament Theology, vol. 3, 551.
Hahn, H.-C., ζῆλος, în: The New International Dictionary of New Testament Theology, vol. 3, 1167.
Henry, Matthew, Commentary, 1 Cor. 6, 10, în Bible Works 7.
Hillyer, N., lhsth,j, în: The New International Dictionary of New Testament Theology, vol. 3, 377-378.
Sf. Ioan Chrisostom, Comentariile sau Explicarea Epistolei către Coloseni, I și II Tesaloniceni, trad. din gr. de Theodosie Athanasiu, Atelierele grafice SOCED & Co., București, 1905.
Sf. Ioan Chrisostom, Comentariile sau Explicarea Epistolei I cătră Corintheni, trad. din gr. de Theodosie Athanasiu, Atelierele grafice SOCED & Co., 1908.
Krimmer, Heiko, Erster Korintherbrief, Verlag Hänssler, Neuhausen-Stuttgart, 1985.
Lietzmann, Hans, An die Korinther I-II, Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen, 1949.
Maier, Gerhard, Evanghelia după Matei, vol. 1-2, Editura Lumina Lumii, Krontal, 2000.
Sf. Maxim Mărturisitorul, Răspunsuri către Talasie, în Filocalia sau Culegere din Scrierile Sfinţilor Părinţi care arată cum se poate omul curăţi, lumina și desăvârși, vol. III, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Apologeticum, ediţie electronică, 2005, 137-138.
Mudie, W., εἴδολον, în: The New International Dictionary of New Testament Theology, vol. 2, 286.
Rednic, Georgel, Harismele în Biserica Primară – o perspectivă paulină, Editura Alma Mater, Cluj-Napoca, 2010.
Reisser, H., μοιχεύω, în: The New International Dictionary of New Testament Theology, vol. 3, 582-583.

Reißer, H., πορνεύω, în: Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, editat de Lothar Coenen, Erich Beyreuther și Hans Bietenhard, vol. III, Theologischer Verlag Rolf Brockhaus, Wuppertal, 1972, 1508.

Robertson, Archibald, D.D., L.L.D., Plummer, Alfred, M.A., D.D., A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St Paul to the Corinthians, Second Edition, Editura T.&T. Clark, Edinburgh, 1963.

Schnabel, Eckhard J., Der erste Brief des Paulus an die Korinther, Verlag R. Brockhaus, Wuppertal, 2006.

Schrage, Wolfgang, Der erste Brief an die Korinther (1 Kor 11, 17 – 14, 20), VII/3, Benziger/Neukirchener Verlag, Solothurn und Düsseldorf, 1999.

Schrage, Wolfgang, Der erste Brief an die Korinther (1 Kor 6, 12 – 11, 16), VII/2, Benziger Verlag, Solothurn und Düsseldorf, 1995.

Selter, F., πλεονεξία, în: The New International Dictionary of New Testament Theology, vol. I, 138.

Strobel, August, Der erste Brief an die Korinther, Zürcher Bibelkommentare herausgegeben von Hans Heinrich Schmid und Siegfried Schulz, Verlag Theologie, Zürich, 1989.

Sf. Teofilact al Bulgariei, Tâlcuirea Epistolei întâi către Corinteni și a Epistolei a doua către Corinteni, trad. de Veniamin Costache, îndreptarea tălmăcirii de Florin Stuparu, Editura Cartea Ortodoxă, București, 2005.

Wendland, Heinz-Dietrich, Die Briefe an die Korinther, NTD 7, Editura Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1972.

Wilckens, Ulrich, Weisheit und Torheit – eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1. Kor. 1 und 2, Editura J.C.B. Mohr, Tübingen, 1959.

Wolff, Christian, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 1996.

Wührisch, H., loidore,w, în: The New International Dictionary of New Testament Theology, vol. 3, 347.

Când și cum a fost introdus Trisaghionul biblic în anaforaua euharistică?

Ciprian Ioan Streza*

Una din dilemele cercetării liturgice actuale o reprezintă stabilirea originii Trisaghionului biblic precum și folosirea lui în textul anaforalelor euharistice. În evoluția Liturghiei creștine Sanctusul, acest fragment de text scripturistic preluat din Isaia 6,3, a fost introdus în rugăciunea de mulțumire pentru împlinirea iconomiei mântuirii, însă în unele texte euhologice străvechi precum: *Didahia celor 12 Apostoli*,[1] *Tradiția Apostolică* a lui Ipolit,[2] *Testamentum Domini*[3] și anaforaua Sfântului Epifanie al Salaminei[4] el lipsește cu desăvârșire,[5] fapt ce a ridicat numeroase semne de întrebare în legătură cu cauzele și contextul în care a fost inserat Sanctusul în textul euharistic.

Primii creștini au fost în mod cert familiarizați cu Trisaghionul biblic din Isaia 6,3 dată fiind folosirea lui paradigmatică în cultul sinagogal.[6]

---

* Prof. Univ. Dr. Ciprian Ioan Streza, Facultatea de Teologie „Sf. Andrei Șaguna", Universitatea „Lucian Blaga" din Sibiu.

[1] Hänggi, Prex, 66-67.

[2] Hänggi, Prex, 80-81

[3] Rahmani, Testamentum, 38-42; Hänggi, Prex, 219.

[4] Botte, Fragments, 311-315.

[5] Pentru o enumerare completă a tuturor anaforalelor care nu conțin Trisaghionul biblic a se vedea: Taft, Interpolation I, 304306.

[6] Folosirea Trisaghionului biblic în cultul iudaic a fost analizată de: Werner, Genesis, 19-32; Spinks, Jewish, 168179 și Idem, Sanctus; Qedussah sau Trisaghionul biblic apare în cultul sinagogal iudaic în prima binecuvântarea a dimineții Yotser Or (Tu, Cel care a-i făcut lumina) care prefațează citirea Shemei Israel (Hänggi, Prex, 37), în cea de a treia cerere a Shemon Esreh sau Tefillah (rugăciunea celor 18 cereri), (Hänggi, Prex, 41-54), și în Qedussah de Sidra, în binecuvântarea de la sfârșitul rugăciunii dimineții (Stenning, Targum, 20).

Mărturii despre uzul Sanctusului în Biserica primară apar în: Ap 4,8,[7] în prima Epistolă a Sfântului Clement Romanul,[8] în relatarea martirajului Sfintei Perpetua și Felicitas[9], în *De oratione* a lui Tertulian[10], în actele apocrife ale lui Ioan fiul lui Zevedeu[11] și în actele apocrife ale lui Toma.[12]

Referiri clare ale folosirii Sanctusului în cadrul anaforalei euharistice pot fi găsite și în *Istoria bisericească* a lui Eusebiu de Cezareea (cartea a X-a),[13] în Catehezele mistagogice (Cateheza 5.6) ale Sfântului Chiril al

---

[7] „Și cele patru ființe, având fiecare câte șase aripi, sunt pline de ochi de jur împrejur și pe dinăuntru și odihnă nu au ziua și noaptea zicând: Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Dumnezeu, Atotțiitorul, Cel Ce era, Cel Ce este și Cel Ce vine". [καὶ τὰ τέσσαρα ζῷα, ἓν καθ' ἓν αὐτῶν ἔχων ἀνὰ πτέρυγας ἕξ, κυκλόθεν καὶ ἔσωθεν γέμουσιν ὀφθαλμῶν· καὶ ἀνάπαυσιν οὐκ ἔχουσιν ἡμέρας καὶ νυκτὸς λέγοντες, Ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος].

[8] 1 Clement 34,5-8: „34.5 Lauda noastră și încrederea noastră să fie în El: să ne supunem voii Lui: să luăm aminte la întreaga mulțime a îngerilor cum slujesc voii Lui, stându-I înainte. 34,6 Căci spune Scriptura: Miriade de miriade de îngeri stăteau înaintea Lui și mii de mii îi slujeau Lui (Dan 7,10) strigând: Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Savaot, plin este cerul și făptura de slava Lui" [Τὸ καύχημα ἡμῶν καὶ ἡ παρρησία ἔστω ἐν αὐτῷ· ὑποτασσώμεθα τῷ θελήματι αὐτοῦ· κατανοήσωμεν τὸ πᾶν πλῆθος τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ, πῶς τῷ θελήματι αὐτοῦ λειτουργοῦσιν παρεστῶτες. Λέγει γὰρ ἡ γραφή·«Μύριαι μυριάδες παρειστήκεισαν αὐτῷ, καὶ χίλιαι χιλιάδες ἐλειτούργουν αὐτῷ, καὶ ἐκέκραγον· Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος σαβαώθ, πλήρης πᾶσα ἡ κτίσις τῆς δόξης αὐτοῦ]. Jaubert, Clément, 155-156. Despre Sanctusul folosit de Sfântul Clement Romanul a se vedea: Kähler, Studien, 149-150. Autorul crede că aici este vorba despre un uz liturgic al celor două pasaje biblice combinate din Dan 7,10 și Is 6,3, pe când Van Unnick, în: 1 Clement, 204-248 vede mai curând un sens eshatologic în folosirea lor, considerând că nu au fost folosite într-o adunare euharistică. Dar, pasajul imediat următor 34,7 face trimitere la o posibilă celebrare cultică în care era folosit Sanctusul.

[9] Passio ss Perpetuae et Felicitatis 12,2 la Van Beek, Passio, 32: „am intrat și am auzit cântându-se cu o singură voce: Sfânt, Sfânt, Sfânt" [Et introivimus et audivimus vocem unitam dicentem: Agios, agios, agios, sine cessatione].

[10] Tertulian, De oratione 3,3, în: Dekkers, Tertulliani, 259: „...și îngerii lui Dumnezeu care stau în jurul lui nu încetează a spune: Sfânt, Sfânt, Sfânt!" [Cui illa angelorum circumstantia non cessant dicere: sanctus, sanctus, sanctus!]

[11] Hänggi, Prex, 74-75.

[12] Hänggi, Prex, 76-79.

[13] Eusebe, Histoire, 81-104. Pasajul din Istoria bisericească 10,4 a lui Eusebiu al Cezareii este o preluare a textului liturgic din anaforaua sf. Iacob, chiar dacă nu amintește explicit textul Trisaghionului biblic, totuși este o mărturie despre folosirea Sanctusului în anafora înainte de 325: *Eccl Hist* 10.4.69: τοιοῦτος ὁ μέγας νεὼς ὃν καθ' ὅλης τῆς ὑφ'

Ierusalimului,[14] în anaforaua lui Serapion de Thmuis,[15] în *Constituţiile Apostolice* VIII 12,27,[16] și în omiliile privegherilor pascale ale lui Asterios Sofistul din Capadocia.[17]

În secolul al V-lea, Sanctusul era deja o componentă structurală a anaforalei euharistice atât în Răsărit cât și în Apus, despărţind rugăciunea teologică de cea hristologică. Sunt cunoscute două forme sau tipuri de Sanctus, care corespund celor două mari tradiţii liturgice, cea *egipteană* și cea *antiohiană* sau *siriană*.

a. Ca un exemplu al formei *antiohiene* sau *siriene* poate fi amintit Sanctusul anaforalei bizantine a Sfântului Vasile cel Mare din manuscrisul *Barberini gr.336* al secolului al VIII-lea:[18]

I.	I.
1. Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος, Κύριος Σαβαώθ	1. Sfânt, sfânt, sfânt e Domnul Savaot
2. πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου	2. plin e cerul și pământul de slava Ta.
II.	II.
3. Ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις.	3. Osana întru cei din înălţime.
4. Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κύριου.	4. Binecuvântat este Cel ce vine întru numele Domnului.
5. Ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις.	5. Osana întru cei din înălţime.

ἥλιον οἰκουμένης ὁ μέγας τῶν ὅλων δημιουργὸς λόγος συνεστήσατο, τῶν ἐπέκεινα οὐρανίων ἀψίδων πάλιν καὶ αὐτὸς νοερὰν ταύτην ἐπὶ γῆς εἰκόνα κατεργασάμενος, ὡς ἂν διὰ πάσης τῆς κτίσεως τῶν τε ἐπὶ γῆς λογικῶν ζῴων ὁ πατὴρ αὐτῷ τιμῶτό τε καὶ σέβοιτο. τὸν δὲ ὑπερουράνιον χῶρον καὶ τὰ ἐκεῖσε τῶν τῇδε παραδείγματα τήν τε ἄνω λεγομένην Ἱερουσαλὴμ καὶ τὸ Σιὼν ὄρος τὸ ἐπουράνιον καὶ τὴν ὑπερκόσμιον πόλιν τοῦ ζῶντος θεοῦ, ἐν ᾗ μυριάδες ἀγγέλων πανηγύρεις καὶ ἐκκλησία πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς ταῖς ἀρρήτοις καὶ ἀνεπιλογίστοις ἡμῖν θεολογίαις τὸν σφῶν ποιητὴν καὶ πανηγεμόνα τῶν ὅλων γεραίρουσιν, οὔτις θνητὸς οἷός τε κατ᾽ ἀξίαν ὑμνῆσαι, ὅτι δὴ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη αὐτὰ δὴ ταῦτα ἃ ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν.

[14] Cyrille, Catéchèses, 154.

[15] Hänggi, Prex, 128-133.

[16] Hänggi, Prex, 82-95.

[17] Richard, Asterii, 113, 233.

[18] Hänggi, Prex, 232.

Referitor la structura Sanctusului „antiohian" poate fi remarcat faptul că în prima lui parte (I. 1-2), textului biblic din Is 6,3 i-a fost ataşat adaosul creştin: „cerul şi pământul" [ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ] care a înlocuit expresia originară: "tot pământul" [πᾶσα ἡ γῆ], şi i-a fost schimbată adresarea de la persoana a III-a singular la persoana a II-a singular, astfel încât „slava Lui" [δόξης αὐτου] devine „slava Ta" [δόξης σου]. Acestea sunt indicii ale adaptării acestui pasaj biblic vechi testamentar la noua realitate euhologică a cultului creştin.

Cea de a doua parte a Sanctusului (II. 3-5), care nu apare în anaforalele egiptene, constă dintr-o binecuvântare (Benedictus) preluată din Mt 21,9[19] care a fost şi ea adaptată la uzul liturgic, ceea ce a făcut ca expresia: „Osana Fiului lui David" din textul biblic să devină în textul anaforalei (II. 3): „Osana întru cei din înălţime" [Ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις], fiind repetată de două ori atât în II. 3 cât şi în II. 5.[20]

b. Sanctusul de *tip egiptean* aşa cum apare în Liturghia Sfântului Marcu[21] se distinge prin faptul că nu conţine binecuvântarea finală (Benedictus), dar mai ales prin perfecta lui integrare în textul anaforalei introducând prima epicleză:

I.	I.
Σὺ γὰρ εἶ ὁ ὑπεράνω πάσης	Căci Tu eşti mai presus decât toată
ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως	Stăpânia şi Tăria şi Puterea
καὶ κυριότητος καὶ παντὸς	şi Domnia şi mai presus de orice
ὀνόματος ὀνομαζομένου	nume numit
οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ	nu numai în veacul acesta
ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι·	dar şi în cel viitor.
σοὶ παραστήκουσι χίλιαι χιλιάδες	Înaintea Ta stau mii de mii
καὶ μύριαι μυριάδες ἁγίων	şi miriade de miriade de sfinte
ἀγγέλων καὶ ἀρχαγγέλων στρατιαὶ,	oştiri de îngeri şi arhangheli
σοὶ παραστήκουσιν	înaintea Ta stau
τὰ δύο τιμιώτατα σου ζῶα,	cele două cinstite Făpturi ale Tale

[19] Ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυίδ·Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου·Ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις.

[20] Taft, Interpolation I, 285.

[21] Hänggi, Prex, 110.

τὰ πολυόμματα χερουβὶμ
καὶ τὰ ἑξαπτέρυγα σεραφὲὶμ,
ἃ δυσὶν μὲν πτέρυξιν
τὰ πρόσωπα καλύπτοντα,
καὶ δυσὶ τοὺς πόδας,
καὶ δυσὶ πετάμενα,
καὶ κέκραγεν ἕτερος πρὸς ἕτερον
ἀκαταπαύστοις στόμασιν
καὶ ἀσιγήτοις θεολογίας
τὸν ἐπινίκιον καὶ τρισάγιον ὕμνον
ᾄδοντα βοῶντα δοξολογοῦντα
κεκραγότα καὶ λέγοντα
τῇ μεγαλοπρεπεῖ σου δόξῃ.
Ἅγιος ἅγιος ἅγιος Κύριος Σαβαὼθ
πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ
τῆς ἁγίας δόξης.

Heruvimii cei cu ochi mulţi
Serafimii cei cu câte șase aripi
care cu două aripi
acoperă feţele
și cu două picioarele
și cu două zboară
și strigă unul către altul
cu guri fără odihnă
cu doxologii (teologhisiri) fără tăcere
cântarea de biruinţă și întreită
cântând, zicând, slăvind,
strigând și grăind
măreţei slavei Tale:
Sfânt, sfânt, sfânt e Domnul Savaot
plin e cerul și pământul
de sfânta Ta slavă.

Πάντοτε μὲν πάντα σε ἁγιάζει ἀλλὰ
καὶ μετὰ πάντων τῶν σε ἁγιαζόντων
δέξαι δέσποτα Κύριε καὶ
τὸν ἡμέτερον ἁγιασμόν
σὺν αὐτοῖς ὑμνούντων καὶ
λεγόντων.
Ἅγιος ἅγιος ἅγιος Κύριος Σαβαὼθ
πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ
τῆς ἁγίας δόξης.

Întotdeauna și toate te sfinţesc, însă
cu toţi cei care te sfinţesc
primește Stăpâne Doamne și
lauda (sfinţirea) noastră
împreună cu a acelora care te cântă
și spun:
Sfânt, sfânt, sfânt e Domnul Savaot
plin e cerul și pământul
de sfântă slava Ta.

II.
Πλήρης γάρ ἐστιν ὡς ἀληθῶς
ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ
τῆς ἁγίας σου δόξης
διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ κυρίου
καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν
Ἰησοῦ Χριστοῦ.

II.
Plin este cu adevărat
cerul și pământul
de sfânta Ta slavă
prin arătarea Domnului
și Dumnezeului și Mântuitorului
nostru
Iisus Hristos:

Πλήρωσον ὁ Θεὸς	Umple, Dumnezeule,
καὶ ταύτην τὴν θυσίαν	şi această jertfă
τῆς παρὰ σοῦ εὐλογίας	de binecuvântarea Ta
διὰ τῆς ἐπιφοιτήσεως	prin pogorârea
τοῦ παναγίου σου πνεύματος.	Prea Sfântului Tău Duh.

R. Taft şi G. Cuming consideră întreaga secţiunea a II-a a Sanctusului de tip egiptean a fi o caracteristică definitorie a anaforalelor egiptene. În anaforaua lui Serapion de Thmuis şi în cea a Sfântului Marcu, Trisaghionul apare strâns legat de epicleză, căci adjectivul „plin" [πλήρης] din cântarea îngerească introduce cererea de venire a Sfântului Duh (prima epicleză) în care se cere *umplerea* [πλήρωσον] de binecuvântare a jertfei euharistice prin pogorârea Mângâietorului.[22] Corespondenţa termenilor „plin este cu adevărat" şi „umple" [pleni/vere – plenum/imple; πλήρης ὡς ἀληθῶς–πλήρωσον], precum şi identificarea celor două "Fiinţe prea cinstite" cu Persoana Tatălui şi a Fiului, conform exegezei lui Origen, sunt trăsăturile definitorii ale textelor euhologice egiptene.

După această scurtă prezentare a celor două tipuri de Sanctus ce au putut fi identificate în anaforalele euharistice cunoscute până în prezent, merită atrasă atenţia asupra încercărilor făcute de-a lungul timpului în cercetarea liturgică de a găsi originea lor şi de a explica modul în care au fost inserate în formularele euhologice creştine.

*

Înaintea inovatoarelor studii ale lui Bryan Spinks[23] şi Robert Taft[24], Maxwell Johnson[25] şi mai recent, ale lui Gabriele Winkler,[26] au existat două mari teorii asupra originii folosirii Sanctusului în cadrul anaforalei euharistice. Prima teorie, cea *egipteană*, făcută cunoscută de Gregory Dix, postula ca origine a introducerii Trisaghionului biblic în anaforaua euharistică a fi tradiţia cultică a Alexandriei, unde se pare că a fost folosit pe la mijlocul secolului al III-lea, fapt menţionat de scrierile *De principiis* I şi IV a lui Origen. Această teorie a fost mai apoi nuanţată de Georg Kretschmar care a afirmat că în timpul lui Origen Sanctusul nu a fost folosit în

[22] Taft, *Interpolation* I, 286; Cuming, *Liturgy,* 120-122.

[23] Spinks, *Jewish,* 168179 şi Id., *Sanctus.*

[24] Taft, *The Interpolation* I şi Idem, Interpolation II.

[25] Johnson, Origins.

[26] Winkler, Nochmals; Idem, Weitere; Idem, Sanctus.

anafora, dar el a fost introdus în secolul al III-lea în textul euharistic sub influenţa teologiei marelui învăţat alexandrin.[27]

A doua teorie, susţinută de E. C. Ratcliff într-un eseu important din 1950[28], porneşte de la premisa că rugăciunea teologică a fost la începuturi o anafora în sine căreia foarte devreme i-a fost adăugat Trisaghionul biblic, ca o concluzie a textului euharistic. Analizând anaforaua *Tradiţiei Apostolice* a lui Ipolit, Ratcliff a încercat să demonstreze faptul că expresia: „a sta înaintea Ta și Ţie a-Ţi sluji" [*adstare coram te et tibi ministrare*] prin care este exprimată unirea oamenilor și a îngerilor în cântarea lui Dumnezeu este cea care a dus la introducerea Trisaghionului biblic în textul euharistic. *Tradiţia Apostolică* precum și *Testamentum Domin*i sunt însă anaforale care în textul actual cunoscut nu conţin Trisaghionul biblic, fapt pe care Ratcliff îl explică prin posibila eliminare a acestui pasaj din textul cultic petrecută în decursul timpului. M. A. Smith a infirmat teoria lui Ratcliff arătând că există și alte texte euharistice străvechi care au o structură unitară cuprinzând mulţumirea pentru creaţie, cuvintele de instituire, și epicleza dar nu menţionează Trisaghionul biblic.[29]

Deși teoria lui Ratcliff nu mai este actuală, căci majoritatea cercetătorilor nu acceptă ca o explicare a originii Trisaghionului biblic, totuși o versiune a teoriei egiptene, în ciuda încercării de discreditare din partea lui B. Spinks, încă se impune ca o ipoteză plauzibilă.[30]

Aceste două încercări de a stabili locul de origine fie în Egipt fie în Siria au polarizat întreaga cercetare liturgică de mai târziu. Astfel, liturgiștii

---

[27] Kretschmar, Studien; Idem, Geschichte.

[28] Ratcliff, Sanctus, 29-36, 125-134.

[29] Smith, Anaphora, 426-430.

[30] Teoria lui Ratcliff a fost nuanţată și reluată de unii liturgiști ai „Școlii liturgice engleze" așa cum îi califică B. Spinks precum G. Cuming și J. Fenwick care au afirmat că un tip străvechi de anafora euharistică, cum este cazul anaforalei papirusului de la Strasbourg, ce conţinea o scurtă laudă și mulţumire pentru creaţie și pentru iconomia mântuirii și se încheiea printr-o doxologie a primit în decursul timpului o serie de elemente noi precum sanctusul care s-a grefat în textul anaforalei în locul doxologiei finale, apoi s-au adăugat cuvintele de instituire, anamneza și epicleza iar dipticele au fost extinse, ajungându-se astfel la structura generală a textului euharistic de astăzi. A se vedea: Spinks, Sanctus, 104111; Cuming, Four, 16872; Fenwick, Fourth.

ultimilor decade ale secolului XX au repus în discuţie spinoasa problemă a Trisaghionului biblic iar diferenţa mare dintre cele două tipuri de Sanctus a dus la formularea a două teorii fundamentale privind originea Sanctusului în anaforaua euharistică:[31]

A. Teoria egipteană

În articolul său din 1938 referitor la străvechile texte euharistice[32], G. Dix a încercat să demonstreze că în prima jumătate a secolului al-III-lea, atât în Alexandria cât şi în Thmuis au fost folosite variante ale aceleiaşi tradiţii liturgice egiptene şi a atras atenţia asupra diferenţei dintre Sanctusul anaforalei lui Serapion de Thmuis şi cel al anaforalei Liturghiei Sfântului Marcu. În timp ce anaforaua lui Serapion vorbeşte despre cei doi „cei mai slăviţi Serafimi" [τὰ δύο τιμιώτατα σεραφίμ] care cu două aripi acoperă „faţa" [τὸ πρόσωπον], cea a Sfântul Marcu se referă la cele două mai slăvite fiinţe [τὰ δύο τιμιώτατα σου ζῶα] înainte de a descrie heruvimii şi serafimii, care cu două aripi acoperă feţele. [τὰ πολυόμματα χερουβὶμ καὶ τὰ ἑξαπτέρυγα σεραφεὶμ, ἃ δυσὶν μὲν πτέρυξιν τὰ πρόσωπα καλύπτοντα]. Dix a citat două pasaje din *De principiis* a lui Origen, lucrare scrisă cândva după anul 217, pentru a arăta că marele teolog alexandrin a identificat pe cei doi „cei mai slăviţi Serafimi" şi pe cele două „cele mai slăvite creaturi" cu Persoana Fiului şi a Sfântului Duh:

„Profesorul meu de ebraică obişnuia să afirme că cei doi Serafimi descrişi în pasajul din Isaia 6, 2-3 care au şase aripi şi care strigă unul către altul: *Sfânt, sfânt, sfânt e Domnul Savaot* sunt Fiul Unul Născut şi Duhul Sfânt. Şi noi credem că expresia din cântarea profetului Avacum 3,2: „..în mijlocul celor două fiinţe vei fi cunoscut" [ἐν μέσῳ δύο ζῴων

[31] După cum se va vedea ambele teorii sunt verosimile. Problematică rămâne doar intenţia unora dintre cercetători de a absolutiza una din aceste două ipoteze, excluzându-o din start pe cealaltă. Armonizarea lor este însă în măsură să ofere o imagine nuanţată şi veridică asupra originii şi evoluţiei Sanctusului în anaforaua euharistică.

[32] Dix, Primitive, 261-283.

γνωσθήσῃ] trebuie să fie înţeleasă ca referindu-se la Mântuitorul Hristos și la Sfântul Duh. Pentru că toată cunoașterea Tatălui, când Fiul Îl descoperă, ni se face cunoscută prin Sfântul Duh. Astfel ambele [Persoane divine] care în cuvintele profetului sunt numite *animale* sau *ființe vii* sunt cauza cunoașterii noastre a lui Dumnezeu Tatăl. Pentru că se spune despre Fiul că: „nimeni nu cunoaște pe Tatăl, fără numai Fiul și cel căruia va vrea Fiul să-i descopere" [Mt 11,27], tot așa vorbește și Apostolul despre Sfântul Duh: „Dumnezeu ni S-a descoperit prin Duhul Său, pentru că Duhul toate le cercetează chiar și adâncurile lui Dumnezeu."[33]

„Profesorul meu de ebraică ne învăţa, de asemenea, după cum urmează, că din moment ce începutul și sfârșitul tuturor lucrurilor nu puteau fi înţelese de nimeni cu excepţia Domnului nostru Iisus Hristos și Duhului Sfânt, acesta era motivul pentru care Isaia a spus că a văzut în viziunea sa doar doi serafimi care cu două aripi acopereau faţa lui Dumnezeu, cu două îi acopereau picioarele și cu două zburau, strigând unul către altul și spunând: Sfânt, Sfânt, Sfânt e Domnul Savaot, plin este cerul și pământul de mărirea Lui. Is 6, 2-3.

Pentru că doar cei doi serafimi acoperă faţa lui Dumnezeu și picioarele Lui, ne putem aventura să spunem că nici legiunile sfinţilor îngeri, nici Tronurile, nici Domniile, nici Stăpâniile, nici Puterile nu pot cunoaște pe deplin începutul tuturor lucrurilor și sfârșitul lumii."[34]

În opinia lui Dix, paralele ce pot fi stabilite între scrierile lui Origen și textul anaforalei lui Serapion și a Sfântului Marcu demonstrează că introducerea Sanctusului în anafora este o „aranjare specifică tradiţiei cultice egiptene".[35] Mai mult chiar, referindu-se la comentariul lui Origen la Coloseni 1,16 în care face menţiune de Sanctus, Dix a concluzionat astfel: „Acum putem vedea că prima parte a anaforalei lui Serapion redă fidel vechea idee a „aripilor" Serafimilor care acoperă „faţa" lui Dumnezeu, pe când anaforaua Sfântului Marcu a fost adaptată noţiunii de

[33] De principiis I,3,4. Traducerea este făcută după ediţia critică a lui Koetschau, Origenes, 53-54. A se vedea și textul latin al ediţiei mai recente: Origene, Traité, SC 252, 148-150.

[34] De principiis IV,3,14. Koetschau, Origenes, 346; SC 268, p. 394.

[35] Dix, Primitive, 274.

mai târziu a „feţelor”… Iar referirea în această anafora la „Domnul Iisus care vorbește în noi și la Sfântul Duh Ce Te slăvește pe Tine prin noi [în Sanctus]” reliefează faptul că acest imn era cântat spre slava Tatălui mai întâi de Fiul și de Sfântul Duh Însuși.”[36]

Anaforaua lui Serapion poartă așadar urme ale unei tradiţii euhologice egiptene străvechi cu o structură aparte având ca element distinctiv menţionarea celor „două mai slăvite fiinţe” chiar și după ce ele au fost asimilate cu celelalte cete îngerești în interesul afirmării în textul euharistic a unei teologii trinitare coerente, așa cum este cazul în anaforaua Sfântului Marcu.[37]

Această concluzie a fost susţinută de Dix și în studiul său clasic *The Shape of the Liturgy* în care el a încercat să demonstreze că Sanctusul a fost interpolat în liturghia locală din Thmuis ca o influenţă a Alexandriei, unde era deja folosit în Liturghia euharistică în prima jumătate a secolului al III-lea. Dix a fost acela care a susţinut teoria conform căreia Sanctusul are o origine alexandrină, de unde s-a răspândit pentru început în restul Egiptului iar mai pe urmă „în toată creștinătatea”[38].

Totuși, opinia aceasta este departe de a fi sigură. Este clar că anaforaua lui Serapion reprezintă un tip mai vechi de anafora decât cea a Sfântului Marcu, însă aceste două texte euhologice au trăsături teologice comune ce pot fi relaţionate cu *De principiis* a lui Origen. Presupunerea că marele învăţat alexandrin cunoștea în prima jumătate a secolului al III-lea un Sanctus folosit în anaforaua euharistică este însă incertă. Geoffrey Cuming a remarcat corect că referirile la Sanctus în *De principiis* I și IV ale lui Origen sunt referiri la *Sanctusul biblic* din Isaia 6,2-3 („tot pământul e plin de slava Lui”) și nu la cel *liturgic* („cerul și pământul e plin de slava Ta”), așa încât e aproape sigur că Origen s-a referit la textul proorocului Isaia, și nu la Trisaghionul anaforalei euharistice.[39]

Georg Kretschmar a afirmat încă din 1956 că Origen nu s-a referit în *De principiis* la un Sanctus folosit în anaforaua euharistică, și a încercat să

[36] Dix, Primitive, 275.
[37] Dix, Primitive, 276.
[38] Dix, Shape, 165.
[39] Cuming, Anaphora, 123.

demonstreze că teologia marelui alexandrin a influenţat puternic forma particulară și interpretarea Trisaghionului biblic în momentul în care a fost adăugat structurii anaforalei alexandrine. Potrivit lui Kretschmar, relaţia dintre Sanctusul egiptean și teologia lui Origen este atât de clară încât numai un episcop influenţat de teologia marelui învăţat alexandrin ar fi putut să introducă Sanctusul în anaforaua euharistică. El conchide că acest lucru trebuie să se fi întâmplat în a doua parte a secolului al II-lea în timpul lui Dionisie cel Mare, care a fost episcopul Alexandriei între 247-264.[40]

B. Teoria siriană

Cercetările recente au chestionat critic ipoteza lui Dix asupra originii egiptene a Sanctusului în anaforaua euharistică încercând să atragă atenţia asupra posibilei origini antiohiene a acestuia, care a fost introdus în Liturghia creștină ca o preluare și adaptare a Trisaghionului [qedussah] din cultul sinagogal iudaic.

Hans Jörg Auf der Maur a publicat în 1967 un studiu[41] asupra omiliilor pascale ale lui Asterios, un sofist din Capadocia (337), datate în jurul anilor 335-341,[42] în care el a găsit referinţe de necontestat asupra folosirii Sanctusului în a doua jumătate a secolului IV în cultul creștin.

În două din aceste omilii (15,16 și 29,10) Asterios amintește de cântarea îngerească din Is 6,3. Astfel, în omilia pascală 15, 16, Asterios vorbește despre Învierea și Înălţarea Fiului și de șederea Lui de-a dreapta Tatălui, acte pe care le privește ca o împlinire a cuvântului profetic rostit în psalmul 8, 2: „*Că s-a înălţat slava Ta mai presus decât cerurile*….Astfel și Serafimii cei cu câte șase aripi și toate duhurile cele înţelegătoare și împreună slujitoare văzând trupul omenesc (lutul) strălucind mai mult decât ele, nu prin firea lui, ci prin Cel Care și L-a asumat, îl laudă pe Hristos și îl preamăresc pentru negrăita minune, unii zicând: „Sfânt, Sfânt, Sfânt,

[40] Kretschmar, Studien, 164.

[41] Auf der Maur, Osterhomilien.

[42] Ediţia critică a acestor omilii a fost făcută de Richard, Asterii.

Domnul Savaot", alţii strigând: Binecuvântată este slava Domnului din lăcaşul Lui, care este Trupul Lui."[43]

În omilia 29,10 la psalmul 18 Asterios descrie în aceeaşi termeni neîntrerupta cântare a oştilor cereşti făcând din nou referire la Is 6,3: „Şi cine sunt aceştia Îngerii, Arhanghelii, Heruvimii şi Serafimii? Heruvimii vestesc slava lui Dumnezeu; Iezechiel proorocul i-a auzit pe aceştia zicând: *Binecuvântată este slava Domnului din lăcaşul Lui*... Cerurile vestesc slava lui Dumnezeu. Serafimii vestesc slava. Pe aceştia i-a auzit Isaia proorocul strigând şi zicând: „Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Savaot, plin este cerul şi pământul de slava Lui".[44]

Este de remarcat faptul că atât în omilia 15,16, cât şi în 29,10 Trisaghionul nu are binecuvântarea (Benedictus) din Mt 21, ci o conţine pe cea din Iez 3,12, aşa cum apare şi în binecuvântarea dimineţii Yotser a cultului sinagogal precum şi în *Constituţiile Apostolice* VII,35,3.[45] Cu toate acestea, omilia 29,10 redă Trisaghionul biblic din Is 6,3 ce conţine şi adaosul creştin: „plin este cerul şi pământul de slava Lui".

Analizând aceste fragmente şi elementele specifice ale Trisaghionului din omiliile lui Asterios, Auf der Maur a încercat să demonstreze faptul că aici este vorba despre o primă mărturie a „creştinării" Sanctusului [Qedussah] cultului sinagogal, ce apare însoţit de binecuvântarea din Iez 3,12 şi nu de cea hristologică din Mt 21,19.[46] În opinia sa, Trisaghionul acesta

---

[43] Ὅτι ἐπήρθη ἡ μεγαλοπρέπειά σου ὑπεράνω τῶν οὐρανῶν. Καὶ ταῦτα εἰπὼν βλεπόντων αὐτῶν ἐπήρθη. Διὸ καὶ τὰ Σεραφὶμ καὶ τὰ ἑξαπτέρυγα καὶ πάντα τὰ νοερὰ καὶ συλλειτουργικὰ αὐτοῖς πνεύματα ὁρῶντα τὸν πηλὸν ὑπὲρ αὐτοὺς λάμποντα, οὐ διὰ τὴν ἰδίαν φύσιν, ἀλλὰ διὰ τὸν φορέσαντα, αἰνοῦσι Χριστὸν καὶ δοξάζουσιν ἐπὶ τῷ ἐξαισίῳ θαύματι, οἱ λέγοντες· Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος σαβαώθ, οἱ δὲ κράζοντες· Εὐλογημένη ἡ δόξα κυρίου ἐκ τοῦ τόπου αὐτοῦ, τοῦ ἐνδόξου σώματος. (Richard, Asterii, 115).

[44] Καὶ τίνες οὗτοι; Ἄγγελοι, ἀρχάγγελοι, τὰ Χερουβὶμ καὶ τὰ Σεραφίμ. Τὰ Χερουβὶμ διηγοῦνται δόξαν θεοῦ· ἤκουσε γὰρ αὐτῶν Ἰεζεκιὴλ ὁ προφήτης λεγόντων· Εὐλογημένη ἡ δόξα κυρίου ἐκ τοῦ τόπου αὐτοῦ. Οἱ οὐρανοὶ διηγοῦνται δόξαν θεοῦ. Τὰ Σεραφὶμ διηγοῦνται τὴν δόξαν· ἤκουσε γὰρ αὐτῶν Ἡσαΐας κεκραγότων καὶ λεγόντων· Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος σαβαώθ· πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης αὐτοῦ. (Richard, Asterii, 233).

[45] Metzger, Constitutions, 76-78.

[46] Auf der Maur, Osterhomilien, 74-94.

adresat Persoanei Mântuitorului, folosit și în anaforaua Sfinților Apostoli Addai și Mari, a intrat prima dată în rugăciunea de dimineață a creștinilor (cf. *Ap Const* 7,35). De acolo el a fost preluat în Liturghia euharistică pascală, unde neofiții auzeau și cântau acest imn de slavă pentru prima dată, iar mai apoi a ajuns să fie un element de bază al Sfinte Liturghii.[47]

A fost un prim pas în încercarea de stabilire a originii Sanctusului pornind de la cultul iudaic. Pe baza concluziilor lui Auf der Maur, Thomas Talley a încercat în 1984 să nuanțeze această idee precizând că: „…biserica creștină primară a adoptat formule [euhologice] incluzând Sanctusul din rugăciunea de dimineață a cultului iudaic, precum găsim în *Constituțiile Apostolice* 7,35 și în *Te Deum*, și dintr-o astfel de folosire creștină mai curând decât direct din cultul sinagogal a intrat în anaforaua euharistică o astfel de slăvire a Creatorului ce se încheie prin Sanctus".[48]

Bryan Sprinks a fost cel care a extins și aprofundat cercetările privitoare la originea iudaică a Sanctusului folosit în anaforaua euharistică. Într-un bine documentat articol din 1980,[49] ale cărui concluzii vor sta la baza vastei investigații din 1991 asupra originii Sanctusului,[50] liturgistul englez chestionează trei aspecte esențiale ale tradiției liturgice iudaice: cultul sinagogal (în special binecuvântarea dimineții Yotser), literatura apocrifă și mistica esoterică iudaică (Yorde Merkabah), precum și tradiția liturgică a comunităților din Qumran pe care le privește ca posibile surse din care Biserica primară a putut prelua și insera în cult Trisaghionul biblic. În opinia sa, tradiția liturgică creștină de limbă aramaică din secolul III din Siria de răsărit, stă la originea introducerii Sanctusului în textul anaforalei euharistice.[51]

Meritul mare al lui Sprinks este acela de a fi arătat că problema apariției Sanctusului în anaforaua euharistică trebuie înțeleasă în contextul întregului cadru de evoluție al Liturghiei creștine. Nu a existat un model originar, un arhetip al anaforalei euharistice, din care să fi apărut mai apoi

[47] Auf der Maur, Osterhomilien, 187 şu.

[48] Talley, Literary, 414.

[49] Spinks, Jewish, 168179.

[50] Idem, Sanctus.

[51] A se vedea: Johnson, Origins, 415.

textele euhologice păstrate până astăzi, ci mai curând Biserica primară a cunoscut o varietate de texte euharistice, dintre care unele au avut Sanctusul ca parte integrantă a nucleului lor originar, iar altele l-au adoptat în cursul evoluţiei lor ulterioare.[52]

În pofida deschiderii sale spre un număr de posibilităţi diferite în stabilirea originii Sanctusului, totuşi, pentru Sprinks teoria egipteană are mică credibilitate. Din punctul său de vedere, oricum ar fi intrat Sanctus în anafora, s-a întâmplat într-un context sirian general. Opinia sa referitoare la această controversată temă o expune astfel: „În ceea ce priveşte locul de origine, în tradiţia egipteană şi romană, Sanctusul ar părea să fie un adaos târziu la întregul ideatic al anaforalei, cu toate că folosirea Sanctusului în tradiţia egipteană rămâne un mister. Exemplele de texte euharistice în care Sanctusul pare să fie o parte integrantă a rugăciunii sunt Ierusalimul, Capadocia, Siria de Nord şi Edesa. S-ar putea să fi fost o parte integrală şi în anaforaua Antiohiei, dar nu avem suficiente informaţii. Indicii despre introducerea Sanctusului în anafora pot fi găsite în Biserica siriană, în acele anaforale mai târzii care au apărut în acea zonă. Sanctusul odată inclus in textul liturghiei, probabil a devenit o aclamare a poporului credincios şi treptat a început să apară în toate anaforalele ca parte a laudei şi mulţumirii aduse lui Dumnezeu – chiar şi atunci când, cum este cazul canonului roman, el nu se încadrează într-un context logic al textului anaforalei. Totuşi, Egiptul a dezvoltat propria folosire a Sanctusului strict legată de epicleză."[53]

C. Robert Taft şi teoria egipteană revizuită

Dacă structura aparte a Sanctusului folosit în tradiţia liturgică egipteană, (fără Benedictus) şi încadrarea lui perfectă în întregul anaforalei euharistice l-au făcut pe Sprinks să considere Siria şi nu Egiptul ca locul de origine al Trisaghionului biblic, aceleaşi caracteristici unice ale Sanctusului egiptean l-au făcut pe Robert Taft să pledeze pentru originea egipteană a Trisaghionului biblic din anaforaua euharistică.

---

[52] Bradshaw, Search, 157. A se vedea şi Spinks, Sanctus, 104-121.

[53] Spinks, Sanctus, 116.

După o analiză amănunţită a principalelor pasaje scripturistice, patristice și cultice care conţin informaţii despre modul în care a fost folosit Sanctusul în diferitele zone geografice ale Răsăritului creștin (Palestina, Egipt, Capadocia, Mesopotamia) Taft definește cele două grupe mari de anaforale euharistice ce se disting prin structura Sanctusului pe care îl conţin:

a. Sanctusul folosit în Egipt și în Palestina are trăsături comune, lipsindu-i binecuvântarea finală din Mt 21,9, fiind vizibil influenţat de teologia lui Origen, și încadrându-se însă perfect în structura anaforalei euharistice, ca o introducere spre prima epicleză.[54] Tradiţia exegetică a Alexandriei și în mod special teologia lui Origen și-a lăsat amprenta asupra formei și interpretării Sanctusului în anaforaua euharistică. Introdus cu mare probabilitate în mijlocul secolului III, Trisaghionul biblic a fost văzut ca o revelare a Sfintei Treimi, căci cele două fiinţe sau cei doi Serafimi, care se disting de restul cetelor îngerești, sunt simboluri pentru Persoana Fiului și a Sfântului Duh Care mijlocesc accesul credincioșilor la Dumnezeu Tatăl. Această interpretare a vizat in mod special erezia trinitară a lui Sabelie. Cu timpul, exegeza lui Origen al textului din Isaia 6,3 va fi abandonată și anaforaua euharistică va menţine doar relaţionarea Trisaghionului la cele trei Persoane divine.[55]

b. Capadocia și Siria au folosit un tip de Sanctus ce poartă amprenta tradiţiei iudeo-creștine primare. Acesta apare în textul anaforalei între rugăciunea de mulţumire pentru creaţie (Rugăciunea teologică) și naraţiunea cuvintelor de instituire, amplasare ce a fost adesea privită de liturgiști ca nefiind adaptată ideatic contextului în care este menţionat în anaforaua euharistică.[56] El conţine o binecuvântare finală, care dintru începuturi a fost cea din Iez 3,12, care mai apoi a fost înlocuită cu cea hristologică din Mt 21,9 făcându-se astfel trecerea în unele texte euhologice spre rugăciunea de mulţumire pentru întreaga iconomie a mântuirii (Rugăciunea hristologică).

---

[54] Taft, Interpolation II, 83-121.

[55] Taft, Interpolation II, 94.

[56] Taft, Interpolation II, 114.

Pentru a explica diferența dintre cele două tipuri de Sanctus, cel egiptean și cel sirian, și în încercarea de a stabili locul unde a apărut pentru prima dată Trisaghionul biblic în anaforaua euharistică, Taft a propus trei soluții:

1. Cele două tipuri de Sanctus distincte reflectă două tradiții liturgice distincte.

2. Sanctusul fără binecuvântarea finală [Benedictus] este de origine siriană. Egiptul a preluat acest tip de Sanctus, și l-a adaptat propriei exegeze origeniste a textului biblic din Isaia 6,3. Binecuvântarea finală nu a fost niciodată asimilată în anaforaua egipteană pentru a nu distruge unitatea structurală *pleni/vere-plenum/imple* a acesteia și astfel s-a născut un nou tip de Trisaghion.

3. Sanctusul fără Benedictus a fost prima dată introdus în anaforaua egipteană și astfel a fost preluat de tradiția liturgică palestiniană și de cea antiohiană. Odată cu inserarea lui în anaforaua din Antiohia i-a fost adăugată și binecuvântarea din Iez 3,12 imitând astfel Trisaghionul (Qedussah) binecuvântării Yotser din cultului sinagogal. Disputele dogmatice din secolele IV-V au dus la o schimbare și îmbogățire dogmatică a formularelor euhologice: Rugăciunea teologică din simplă mulțumire pentru creație devine o amplă doxologie și laudă adusă lui Dumnezeu cel Unul în Treime. În acest context a avut loc și o reinterpretare triadologică a Sanctusului. Vechea binecuvântare din Iez 3,12 este înlocuită cu cea hristologică din Mt 21,9. Aceste schimbări au fost mai apoi preluate și de Ierusalim, Capadocia și de toate celelalte regiuni care se aflau sub influența Antiohiei.[57]

Taft a respins din start prima variantă ca fiind absolut neverosimilă: „ideea că Sanctusul ar fi putut ajunge în mod independent, atât în Egipt dar și altundeva, și ar fi incorporat în același loc al structurii textului euharistic…nu poate fi luată în serios."[58]

---

[57] Taft, Interpolation II, 115-116.

[58] Taft se grăbește oarecum în a discredita ideea unor tradiții liturgice diverse ce au putut da foarte bine naștere unui Sanctus egiptean diferit de cel antiohian. Cercetarea liturgică mai nouă ține să vadă nu o uniformitate, ci mai curând o diversitate în cultul

Cea de a doua soluţie a fost cel puţin teoretic acceptată ca fiind posibilă de acest mare liturgist contemporan, însă ea a fost calificată ca fiind departe de adevărul istoric, căci anaforaua egipteană are trăsăturile caracteristice ale vechilor texte euhologice, iar o prelucrare mai târzie, cum ar fi eliminarea binecuvântării finale a Sanctusului, ar fi lăsat urme în textul euharistic.[59]

Pentru cea de a treia soluţie care postulează Egiptul ca locul de origine a Sanctusului Taft a găsit argumente suficiente. Chiar dacă influenţa iudaică asupra cultului antiohian a fost certă și de necontestat și a dus la interpolarea Trisaghionului în anafora, pentru Taft *ideea* introducerii Sanctusului în textul euharistic a fost preluată din tradiţia liturgică egipteană.

Două elemente în particular l-au condus pe Taft la această concluzie. În primul rând, Sanctusul originar antiohian a avut cu mare probabilitate dintru început binecuvântarea din Iez 3,12, iar faptul că cele mai vechi texte euhologice egiptene *nu* conţin această binecuvântare arată că Egiptul nu a împrumutat Sanctusul din altă tradiţie liturgică. În al doilea rând, integrarea perfectă a Sanctusului în structura anaforalei egiptene și asocierea lui cu prima epicleză indică faptul că el a fost unul din elementele originare ale acestui text euharistic: „În primul rând integrarea perfectă a Sanctusului fără binecuvântare în structura *pleni/vere-plenum/imple* a anaforalei egiptene, comparativ cu încadrarea mai puţin reușită a Trisaghionului în textul altor anaforale euharistice, mă face să înclin, cu toate că provizoriu, spre a da prioritate Egiptului, în acord cu Dix și cu alţii."[60]

Pe aceste baze, el conclude făcând următoarele precizări: „Apariţia timpurie, și apoi tradiţia constantă, a formei ireductibil distinctă a Sanctusului de tip egiptean fără binecuvântare, integrată deplin, prin structura *pleni/vere-plenum/imple*, în prima epicleză nativă egipteană care urmează imediat după Sanctus, indică o dată timpurie pentru integrarea Sanctusului în anaforaua euharistică de tip egiptean, posibil

---

creștin al primelor secole în care improvizaţia a avut un rol determinant. A se vedea: Bradshaw, Search, 2-29; Idem, Homogenization, 9.

[59] Taft, The Interpolation II, 116.

[60] Taft, The Interpolation II, 118.

în a doua jumătate a secolului al III-lea sub Dionisie cel Mare… Astfel, Sanctusul a fost folosit în Egipt foarte devreme, probabil mai repede decât în orice alt loc, cu toate că acest lucru nu poate fi demonstrat. Structura Sanctusului egiptean fără binecuvântare denotă o influenţă a exegezei iudaice alexandrine mai curând decât a binecuvântării Yotser a cultului sinagogal, unde Sanctusul apare cu binecuvântarea Iez 3,12. Devreme, cu siguranţă pe la începutul secolului al IV-lea, Ierusalimul a preluat din Egipt Sanctusul fără Benedictus în anafora. În sfera de influenţă liturgică a Antiohiei, Sanctusul apare pe la mijlocul secolului al IV-lea poate mult mai devreme. Sub influenţa binecuvântării sinagogale Yotser, Benedictusul din Iez 3,12 este adăugat Sanctusului, şi totul este inclus în rugăciunea de mulţumire pentru creaţie a textului euharistic. În secolul al IV-lea, polemica anti-ariană, mai întâi în Egipt, apoi în alte locuri, va duce la o reinterpretare trinitară a Sanctusului. În sfera antiohiană acest lucru, în schimb, a cauzat o încreştinare a binecuvântării din Iez 3,12 dând naştere alteia noi cea din Mt 21,9. Cu toate că Ierusalimul va adopta eventual această inovaţie, binecuvântarea (Benedictus) nu a fost niciodată acceptată în Egipt, întrucât structura *pleni/vere-plenum/imple* omogenă a anaforalei o exclude a priori."[61]

D. Gabriele Winkler şi repunerea în discuţie a teoriei siriene

Una din contribuţiile importante ale lui Gabriele Winkler la evoluţia cercetării liturgice contemporane o reprezintă analiza detaliată a Actelor apocrife ale Sfinţilor Apostoli,[62] mult timp ignorate de către liturgişti dar care conţin însă mărturii preţioase despre cultul creştin primar fiind în măsură, după cum susţine cercetătoarea de la Universitatea din Tübingen, de a da o nouă perspectivă de interpretare a ritualurilor de iniţiere creştină,[63] a rânduielii

[61] Taft, The Interpolation II, 119-121.

[62] Despre importanţa studierii Actelor apocrife ale Sfinţilor Apostoli pentru elucidarea originii şi evoluţiei riturilor liturgice a se vedea: Winkler, Weitere, 177200.

[63] Idem, Initiationsrituale, 476 p.; Idem, Zur frühchristlichen Tauftradition, 281-306; Idem, The original meaning, 2445; Idem, Confirmation, 217. Ambele articole au fost reeditate în M. Johnson, Living Water, 5881 şi 202218.

ceasurilor,[64] a anului liturgic,[65] a originii anaforalei euharistice cu toate elementele ei componente.[66]

Gabriele Winkler se ocupă în mod special de problema Trisaghionului biblic în două studii importante[67] publicate în 1994 și în 1996, în care ea a încercat să demonstreze pornind de la Actele apocrife ale Sfântului Ioan, că în tradiţia liturgică siriană Sanctusul fără Benedictus a fost folosit în ritualul baptismal primar de unde a pătruns în anaforaua euharistică ce însoţea și încununa aceste taine de iniţiere. Gabriele Winkler este de părere că această „preluare" a Sanctusului în textul euharistic a avut loc în contextul modificării simbolisticii ungerii prebaptismale. La început ea semnifica asimilarea pneumatică în Persoana lui Hristos, iar mai apoi ea a ajuns să primească caracter purificator, pregătitor pentru primirea darului Sfântului Duh. Această schimbare a dus și la mutarea Sanctusului din ritualul prebatismal în Liturghia euharistică. Winkler vede un astfel de „context baptismal" ca stând la originea introducerii Trisaghionului biblic în textul anaforalei euharistice în Siria, Capadocia, Palestina și în Apus.[68]

O analiză mult mai profundă a problematicii legate de introducerea Sanctusului în anaforaua euharistică a făcut-o cercetătoarea germană în magistralul ei studiu din anul 2002 dedicat acestei teme controver-

---

[64] Idem, New Study, 2735; Idem, Das Offizium, 289311; Idem, Über die Kathedralvesper, 53102.

[65] Idem, Neue Überlegungen, 603-633; Idem, Die Licht-Erscheinung, 177-229.

[66] Idem, Ein Beispiel, 293-305; Idem, Zur Erforschung I, 363-420; Idem, Zur Erforschung II, 407-493; Idem, Zur Erforschung III, 216-233.

[67] Idem, Nochmals, 214231; Idem, Weitere, 177200.

[68] Idem, Nochmals, 230: „Din *Cateheza mistagogică* V,6 [a Sf. Chiril sau a urmașului său Ioan] Sanctusul apare în ritualul baptismal, însă nu la ungerea prebaptismală, ci în textul anaforalei euharistice ce încheie ritualurile de iniţiere. Să fie oare aceasta în legătură cu faptul că în Ierusalimul acestui timp ungerea prebaptismală a primit caracter de exorcism și Sanctusul nu a mai putut fi integrat în această unere prebaptismală?" În acest punct demonstraţia riscă să devină neconvingătoare. De ce Sanctusul s-ar fi mutat direct în anafora și de ce în poziţia imediat după mulţumirea pentru iconomia mântuirii? De asemenea, mult mai probabil trebuie să fie admisă o influenţă a textului liturgic asupra celui al ritualului baptismal, după cum postulează și ordinea logică a evoluţiei istorice a cultului creștin. Semnul de întrebare pus de cercetătoarea germană indică prudenţa cu care și-a afirmat punctul de vedere.

sate.[69] Întrebarea centrală de la care ea pornește în investigarea originii Trisaghionului biblic este cea pe care și Spinks și-a pus-o: Unde și cum supraviețuiește Sanctusul iudaic [Qedussa]?[70] Primul text euharistic cunoscut care conţine Trisaghionul biblic însă fără binecuvântarea finală este anaforaua Sfinţilor Apostoli Addai şi Mari datată a fi din secolul II-III.[71] Vrând însă să chestioneze cum și unde a fost folosit Sanctusul înainte de această primă atestare a lui într-un text euhologic, Winkler a analizat unele scrieri pseudoepigrafice ale Vechiului Testament, precum: prima și a doua carte a lui Adam, Testamentul lui Avraam și Isaac, cărţile apocrife ale lui Enoh, arătând că ele menţionează un tip de Sanctus care în genere denotă o fuziune între Trisaghionul iudaic [Qedussa] și cel folosit în anaforaua euharistică creștină.[72] O deosebită importanţă a fost acordată analizei străvechilor anaforale etiopiene care și ele conservă Sanctusul într-o formă foarte apropiată de cea folosită în cultul iudaic.[73]

Principalele rezultate ale cercetării făcute de Gabriele Winkler pot fi rezumate sintetic astfel:

1. Pentru cercetătoarea germană originea Sanctusului trebuie să fie căutată în tradiţia liturgică siriană, căci prima menţiune sigură despre folosirea Trisaghionului biblic în textul euharistic o oferă anaforaua siriană a Sfinţilor Apostoli Addai şi Mari. Sanctusul acestui formular euhologic nu conţine binecuvântarea finală, după cum și în tradiţia cultică iudaică Trisaghionul apare cu și fără Benedictus. Meritul mare al lui Gabriele

---

[69] Idem, Sanctus. 281 p.

[70] Winkler pune aceeași întrebare ca și Spinks însă se dezice de metoda de lucru a acestuia, ceea ce va duce și la rezultate puțin diferite a celor doi liturgiști. Winkler, Sanctus, 6.

[71] Ediţia critică a textului acestei anafora euharistice a fost făcută de Macomber, The Oldest Known, 335-371; A se vedea de asemenea: Idem, The Maronite, 5583; Idem, A Theory, 235247; Idem, A History, 523536; Engberding, Urgestalt, 3248; Idem, Zum anaphorischen Fürbittgebet, 102124 [ambele articole fac o comparaţie între anaforaua Apostolilor Addai şi Mari şi cea maronită a lui Petru numită și Șarar]; Spinks, Addai and Mari; Idem, The Original Form, 146,161; Botte, L'anaphore, 259276; Idem, Problemes, 89106; Webb, La liturgie, 2549; Magne, L'anaphore, 107158.

[72] Winkler, Sanctus, 174.

[73] Winkler, Sanctus, 128-143.

Winkler este de a fi cercetat sistematic folosirea Trisaghionului în cultul iudaic arătând că Sanctusul și Benedictusul alcătuiesc o unitate, căci Serafimii cântă cântarea întreit sfântă (Is 6,3) iar Heruvimii indentificaţi cu fiinţele (Hayyot) din Iez 10 aduc binecuvântare Celui Atotputernic (Iez 3,12). Cultul iudaic a cunoscut însă și variante ale acestui Trisaghion biblic menţionând uneori doar pasajul din Is 6,3 fără a aminti pe cel din Iez 3,12.

Același spectru poate fi întâlnit și în cultul creștin. Qedussa, o combinaţie a celor două pasaje biblice din Is 6,3 și Iez 3,12 a fost preluată pentru prima dată în anaforaua euharistică a Siriei răsăritene și anume în ambele forme: cu și fără binecuvântarea finală. Dacă anaforaua Sfinţilor Apostoli Addai și Mari se limitează doar a aminti pasajul din Is 6,3, ea totuși conţine o "binecuvântare" a Numelui ce premerge cântarea îngerească, după cum apare și în unele texte euhologice iudaice și siriene.[74] Astfel, în opinia lui Winkler lipsa binecuvântării finale (Benedictus) în tradiţia liturgică egipteană nu este un indiciu al vechimii Sanctusului folosit în anaforalele egiptene.

2. Pe baza studiului străvechilor anaforale etiopiene Winkler a demonstrat faptul că de aceeași vechime se bucură și menţionarea Sanctusului împreună cu Benedictus. În cazul anaforalei etiopiene a Sfinţilor Apostoli binecuvântarea finală nu conţine exclamaţia: "Osanna întru cei din înălţime" din Mt 21,9 iar *acest fapt* constituie indiciul al vechimii ei, nu lipsa menţionării binecuvântării finale (Benedictus).[75] Cuvintele de instituire sunt inserate în anaforalele etiopiene între Sanctus și Benedictus, ceea ce arată că ele au fost adăugate mai târziu.[76]

3. Evoluţia în timp a anaforalelor euharistice nu a dus la impregnarea unui caracter hristologic doar binecuvântării finale, ci întregului Sanctus, după cum indică anaforalele etiopiene care asociază Sanctusul mărturisirii de credinţă referitoare la Întrupare.[77]

4. Asemănările și elementele comune ale tradiţiei siriene și etiopiene privitoare la folosirea Sanctusului în anaforaua euharistică sunt pentru

---

[74] Winkler, Sanctus, 102, 107-108, 112, 168.

[75] Winkler, Sanctus, 167.

[76] Winkler, Sanctus, 168.

[77] Winkler, Sanctus, 168.

Gabriele Winkler "indicii care vorbesc mai curând de o origine siriană decât egipteană a Sanctusului." În opinia ei "întrebarea nu se pune unde poate fi situată geografic originea Sanctusului, ci mai curând unde Qedussa iudaică mai poate fi găsită. Cea mai veche formă a Sanctusului cunoscută, cea din anaforaua siriană a Sfinţilor Apostoli Addai şi Mari, cu toate că nu are încă adresarea la persoana a II-a, este foarte aproape de textul din Is 6,3. Qedussa iudaică, constând din Is 6,3 + Iez 3,12 poate fi regăsită cel mai bine în textele euhologice etiopiene."

Studiile lui Gabriele Winkler reprezintă un pas înainte făcut de cercetarea liturgică în elucidarea originii Sanctusului în anaforaua euharistică. Totuşi, dintr-un punct de vedere ortodox, câteva remarci critice pot fi făcute. În primul rând, evidenţele manuscriselor analizate trebuie mereu corelate cu datul Tradiţiei şi puse în acord cu acesta. Textele apocrife sunt o sursă de cunoaştere a tradiţiei cultice primare, însă nu trebuie să fie supralicitate. Este puţin probabil, însă nu imposibil ca Sanctusul să fi intrat în textul anaforalei euharistice din rânduiala ungerii prebaptismale cum se exprimase iniţial Gabriele Winkler. Evidenţele istorice arată a fi existat mai curând o influenţă a Sinaxei euharistice asupra rânduielii celorlalte Taine, decât invers. A priori însă nu poate fi exclusă şi ipoteza lui Winkler, însă Maxwell Johnson ţine în studiul său din anul 2000 să îşi exprime rezerva faţă de această opinie: „…acceptând posibila mutare a Sanctusului din contextul ungerii prebaptismale într-o poziţie postbaptismală, nu ar fi mai logic …ca Sanctusul în noile condiţii să fie asociat mai curând în contextul duhovnicesc la ungerii postbaptismale decât în anafora?"[78]

Concluzii finale

Deşi nu s-a ajuns la un consens privitor la originea Sanctusului în anaforaua euharistică, părerile liturgiştilor fiind încă împărţite, totuşi câteva observaţii generale pot fi făcute:

1. Majoritatea liturgiştilor consideră Trisaghionul biblic ar fi o adăugire făcută textului anaforalei euharistice în secolele III-IV. Cu toate acestea

[78] Johnson, Origins, 437.

însă, în unele texte euhologice Sanctusul pare a fi o parte componentă a nucleului originar, ceea ce duce la presupunerea că inițial datorită rolului mare pe care improvizația l-a jucat în cultul primelor veacuri a existat o varietate de „modele" de texte euharistice și nu doar un singur arhetip originar din care au derivat toate Liturghiile cunoscute astăzi.[79] Aceasta este și explicația de ce nu toate vechile Liturghii cunoscute conțin Trisaghionul biblic. Anaforalele fără Sanctus precum Tradiția apostolică a lui Ipolit și Testamentum Domini sunt mărturii ale unor vechi tradiții liturgice în care Sanctusul nu a fost introdus.

2. Improvizația și caracterul oral al cultului creștin al primelor veacuri a făcut ca și anaforalele care conțin Trisaghionul biblic să fie diferite între ele, reflectând în esență două mari tipuri sau tradiții: cea egipteană și cea siriană.

În Egipt, Sanctusul nu conține binecuvântarea finală (Benedictus) și este perfect încadrat în structura pleni/vere – plenum/imple a textului euharistic, așa cum apare ea în Liturghia Sfântului Marcu și în cea a lui Serapion de Thmuis. Acest fapt militează pentru o posibilă dată timpurie a adoptării Sanctusului în tradiția liturgică egipteană, în vremea fixării în scris a textului euharistic. Cu toate că nu poate demonstra acest lucru, Robert Taft este de părere că Sanctusul a fost introdus în Egipt pentru prima dată în textul euharistic iar ideea introducerii lui în Liturghia altor provincii, ar proveni tot din tradiția cultică egipteană.

În Siria, mai precis în partea ei de răsărit, cultul creștin a fost dintru început mult influențat de cel iudaic. Astfel se explică și faptul că cea mai veche atestare (certă!) a folosirii Sanctusului în textul euharistic apare în anaforaua siriacă a Sfinților Apostoli Addai și Marji ce a fost datată ca provenind din secolul III, având însă rădăcini ce coboară până în secolul II. Sanctusul acestui formular euhologic nu conține binecuvântarea finală, după cum și în tradiția cultică iudaică Trisaghionul poate să apară și cu dar și fără Benedictus.

Pe baza studiului vechilor anaforale etiopiene Winkler a demonstrat faptul că de aceeași vechime se bucură și menționarea Sanctusului împreună cu Benedictus.

---

[79] Bradshaw, Search, 157.

3. Deși nu există un consens în definirea originii Sanctusului în anafora, totuși trebuie subliniat faptul că în mod cert contextul cultic iudaic în care a apărut și s-a dezvoltat creștinismul primar a lăsat urme în tradiţia liturgică a Bisericii primelor veacuri. Elemente din cultul sinagogal au fost preluate, au fost prelucrate și adaptate la noua realitate eshatologică a cultului creștin, însă comunităţile primare nu s-au simţit obligate de a adopta sau a folosi aceste formulare euhologice iudaice, dovadă fiind modul diferit în care în fiecare regiune au fost receptate, adoptate si folosite aceste elemente ale cultului iudaic, ceea ce explică și diversitatea dintru început a anaforalelor euharistice.

Un astfel de element preluat de Biserica primară a fost și Trisaghionul biblic (Qedussa) ce foarte devreme a pătruns în Liturghia creștină, fie cu sau fără Benedictus. Tradiţia liturgică locală a fiecărei regiuni a dictat modul în care a fost integrat sau nu Trisaghionul biblic în textul euharistic creștin. În unele regiuni, precum Egiptul și Siria el a fost foarte devreme acceptat devenind parte componentă a textului euharistic, în altele însă Trisaghionul a fost introdus mai târziu în secţiunea de mulţumire a anaforalei euharistice. Doar astfel pot fi explicate cele două mari tipuri de Sanctus ce apar în textele euhologice cunoscute până în prezent.

4. Sanctusul a cunoscut o evoluţie în decursul timpului. La origini el a fost adresat lui Dumnezeu Tatăl, ca și întregul text al anaforalei. Toate celelalte accente trinitare sau hristologice aduse Trisaghionului biblic sunt adăugiri făcute mai târziu. În mijlocul secolului IV polemica antiariană a dus mai întâi în Egipt, iar mai apoi și în celelalte provincii ale Răsăritului ortodox la o interpretare trinitară a Sanctusului. În Antiohia însă și în zonele ei de influenţă precum Capadocia a avut loc o interpretare hristologică a Sanctusului ce a adus cu sine și înlocuirea în Benedictus a pasajului din Iez 3,12 cu cel din Mt 21,9.

Bibliografie:

Asterios Sophista, Commentariorum in Psalmos quae supersunt accedunt aliquot homiliae anonymae la: Richard, Marcel, (ed.), Asterii Sophistae, Oslo, 1956.

Auf der Maur, Hansjörg, Die Osterhomilien des Asterios Sophistes als Quelle für die Geschichte der Osterfeier, Trier, 1967.

Cuming, Geoffrey, The Liturgy of St. Mark, OCA 234, Roma, 1990.

Cuming, Geoffrey, Four Very Early Anaphoras, în: Worship 58 (1984), 168172.

Cuming, Geoffrey, The Anaphora of St. Mark: A Study in Development, în: Le Muséon 95 (1982), 115-129.

Cyrille de Jérusalem, Catéchèses mystagogiques, ed. A. Piédagnel, SC 16 bis, Paris, 1966.

Botte, Bernard, Fragments d'une anaphore inconnue attribuée a S. Épiphane, în: Le Muséon 73 (1960), 311-315.

Botte, Bernard, L'anaphore chaldéenne des apôtres, în: OCP 15 (1949), 259276.

Botte, Bernard, Problemes de l'anaphore syrienne des apôtres Addai et Mari, în: L'Orient Syrien 10 (1965), 89106.

Bradshaw, Paul, The Search for the Origins of Christian Worship, London/ New York, 1992.

Bradshaw, Paul, The Homogenization of Christian Liturgy – Ancient and Modern, în: Studia Liturgica 26 (1996), 1-15.

Dix, Gregory, Primitive Consecration Prayer, în: Theology 37 (1938), 261-283.

Dix, Gregory, The Shape of Liturgy, London, 1945.

Engberding Hieronymus, Urgestalt, Eigenart and Entwicklung eines altantiochenischen Eucharistischen Hochgebetes, în: OC 29 (1932), 3248.

Engberding Hieronymus, Urgestalt, Zum anaphorischen Fürbittgebet der ostsyrischen Liturgie der Apostel Addaj and Mar(j), în: OC 41 (1957), 102124 .

Engberding Hieronymus, Urgestalt, The Original Form of the Anaphora of the Apostles: A Suggestion in the Light of Maronite Sharar, în: Ephemerides Liturgicae 91 (1977), 146-161.
Eusebe de Césarée, Histoire ecclésiastique, ed. G. Bardy, SC 55, Paris, 1958.
Fenwick, John, Fourth Century Anaphoral Construction Techniques, Grove Liturgical Study 45 Bramcote Notts, 1986.
Hänggi, Anton, Pahl, Irmgard (eds.), Prex Eucharistica, Fribourg, 1968.
Jaubert, Annie, Clément de Rome. Epitre aux Corinthiens, SC 167, Paris, 1971.
Johnson, Maxwell, (ed.), Living Water, Sealing Spirit: Readings on Christian Initiation, Collegeville 1995.
Johnson, Maxwell, The Origins of the Anaphoral Use of the Sanctus and the Epiclesis Revisited: The Contribution of Gabriele Winkler and its Implications, în: H. J. Feulner, E. Velkovska, R. Taft (eds.), Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler, OCA 260, Roma, 2000, 405-442.
Kähler, Ernst, Studien zum Te Deum und zur Geschichte des 24. Psalms in der alten Kirche, Veröffentlichungen der Evangelischen Gesellschaft für Liturgieforschung 10, Göttingen, 1958.
Kretschmar, Georg, Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie, Beiträge zur historischen Theologie 21, Tübingen, 1956;
Kretschmar, Georg, Die frühe Geschichte Jerusalemer Liturgie, în: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 2 (1956), 24-28.
Macomber, William F., The Oldest Known Text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari, în: OCP 32 (1966), 335-371.
Macomber, William F., The Maronite and Chaldean Version of the Anaphora of the Apostles, în: OCP 37 (1971), 5583.
Macomber, William F., A Theory of the Origins of the Syrian, Maronite and Chaldean Rites, OCP 39 (1973), 235247.
Macomber, William F., A History of the Chaldean Mass, în: Worship 51 (1977), 523536.
Magne, Jean, L'anaphore nestorienne dite d'Addée et Mari et l'anaphore maronite dite de Pierre III. Étude comparative, în: OCP 53 (1987), 107158.

Metzger, Marcel (ed.), Les Constitutions apostoliques, SC 336, Paris, 1987.
Origen, De principiis I,3,4. Paul Koetschau (ed.), Origenes Werke, Fünfter Band: De Principiis, GCS 22, Leipzig, 1913.
Origene, Traité des principes, ed. H. Crouzel, M. Simonetti, Tomes 1-2: Livres I-II, SC 252-253, Paris, 1978; Tomes 3-4: Livres III-IV, SC 268-269, Paris, 1980.
Rahmani, Ignatius Ephraem (ed.), Testamentum Domini nostri Jesu Christi, Mainz, 1899.
Ratcliff, Edward, The Sanctus and the Pattern of the Early Anaphora, în: Journal of Ecclesiastical History 1 (1950), 29-36, 125-134.
Smith, Matthieu, The Anaphora of Apostolic Tradition re-considered, Studia Patristica 10, Theologische Untersuchungen 107, Berlin, 1970, 426-430.
Spinks, Bryan, The Jewish Liturgical Sources for the Sanctus, în: The Heythrop Journal 21 (1980), 168179
Spinks, Bryan, The Sanctus in the Eucharistic Prayer, Cambridge, 1991.
Spinks, Bryan, Addai and Mari the Anaphora of the Apostles: A Text for Students, Grove Liturgical Studies 24, Nottingham, 1980, 1-33.
Stenning, John Frederick, The Targum of Isaiah, Oxford, 1949.
Talley, Thomas, The Literary Structure of the Eucharistic Prayer, Worship 58 (1984), 414-424.
Taft, Robert, The Interpolation of the Sanctus into the Anaphora: When and Where? A Review of the Dossier, I, în: OCP 57 (1991), 281-308; II, OCP 58 (1992), 83-121.
Tertulian, De oratione 3,3, la Dekkers Eligius (ed.), Tertulliani Opera I, CCSL I, Turnhout, 1954.
Van Unnick, Willem Cornelis, 1 Clement and the Sanctus, în: Vigiliae Christianae 5 (1951), 204-248.
Van Beek, Cornelius Iohannes Maria Ioseph,(ed.), Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis, Nijmegen, 1936.
Webb, Douglas, La liturgie nestorienne des apôtres Add et Mari dans la tradition manuscrite, în: L'eucharistie d'Orient et d'Occident II, Lex Orandi 47, Paris, 1970, 2549.

Werner, Eric, The Genesis of the Liturgical Sanctus, în: J. A. Westrup (ed.), Essays Presented to Egon Wellesz, Oxford, 1966, 19-32.
Winkler, Gabriele, Nochmals zu den Anfängen der Epiklese and des Sanctus im Eucharistischen Hochgebet, în: Theologische Quartalschrift 74, 3 (1994), 214231.
Winkler, Gabriele, Weitere Beobachtungen zur frühen Epiklese (den Doxologien and dem Sanctus). Über die Bedeutung der Apokryphen für die Erforschung der Entwicklung der Riten, în: OC 80 (1996) 177200.
Winkler, Gabriele, Das Sanctus. Über den Ursprung und die Anfänge des Sanctus und sein Fortwirken, OCA 267, Roma, 2002.
Winkler, Gabriele, Das armenische Initiationsrituale entwicklungsgeschichtliche und liturgievergleichende Untersuchung der Quellen des 3. bis 10. Jahrhunderts, OCA 217, Roma, 1982.
Winkler, Gabriele, Zur frühchristlichen Tauftradition in Syrien und Armenien unter Einbezug der Taufe Jesu, Würzburg, 1978, 281-306.
Winkler, Gabriele, The original meaning of the prebaptismal anointing and its implications, în: Worship 52 (1978), 2445.
Winkler, Gabriele, Confirmation or Chrismation? A Study in Comparative Liturgy, în: Worship 58 (1984) 217.
Winkler, Gabriele, New Study of the Early Development of the Office, în: Worship 56 (1982) 2735.
Winkler, Gabriele, Das Offizium am Ende des 4. Jahrhunderts and das heutige chaldäische Offizium, ihre strukturellen Zussammenhange, în: Ostkirchliche Studien 19 (1970), 289311.
Winkler, Gabriele, Über die Kathedralvesper in den verschiedenen Riten des Ostens and Westens, în: Archiev fur Liturgiewissenschaft 16 (1974), 53102.
Winkler, Gabriele, Neue Überlegungen zur Entstehung des Epiphaniefests, Antrittsvorlesung 8. Nov. 1993, în: Festschrift for Dr. Sebastian Brock, Aram 5 (1993), 603-633.
Winkler, Gabriele, Die Licht-Erscheinung bei der Taufe Jesu und der Ursprung des Epiphaniefestes. Eine Untersuchung griechischer, syrischer, armenischer und lateinischer Quellen, în: OC 78 (1994), 177-229.

Winkler, Gabriele, Ein Beispiel liturgievergleichender Untersuchung: Philologische und strukturelle Anmerkungen zur Erforschung der Anamnese in den westlichen und östlichen Riten, în: Theologische Quartalschrift 177 (1997), 293-305.

Winkler, Gabriele, Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht I: Anmerkungen zur Oratio post Sanctus und Anamnese bis Epiklese, în: OCP 63 (1997), 363-420.

Winkler, Gabriele, Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht II: Das Formelgut der Oratio post Sanctus und Anamnese sowie Interzessionen und die Taufbekenntnisse, în: G. Winkler – R. F. Taft (Eds.), Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1942), Roma 25-29 September 1998, OCA 265, Roma 2001, 407-493.

Winkler, Gabriele, Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht III: Der Hinweis auf «die Gaben» bzw. «das Opfer» bei der Epiklese, în: A. Gerhards – K. Richter (eds.), Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Feier, Quaestiones Disputatae 186, Freiburg, 2000, 216-233.

Koinonia euharistică și misiunea Bisericii. O perspectivă ortodoxă

Ciprian Iulian Toroczkai*

Introducere

Una dintre cele mai bune „investiții" livrești pe care le-am făcut în timpul studiilor mele teologice de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Sibiu a fost reprezentată de achiziția volumului omagial Persoană și Comuniune, dedicat Pr. Prof. Dr. Acad. Dumitru Stăniloae (1903-1993). Destinat inițial să fie un *Festschrift*, el a devenit un *Denkschrift*, iar în anii 1998-1999 el se găsea la librăria Arhidiecezană din Sibiu la modicul preț de 7000 de lei (pentru a-și face cititorul o idee: cam echivalentul unui pachet de țigări…). Poate și mai mult în comparație cu prețul mic, calitatea studiilor cuprinse în volumul amintit i se părea tânărului teolog care eram atunci excepțională (opinie pe care mi-o mențin și acum)! În timpul unei vacanțe de vară, îmi propusesem să citesc toate aceste studii. Efortul a fost unul binemeritat, iar ca exemplu elocvent amintesc că lectura studiului părintelui profesor Vasile Mihoc, privitor la Euharistie[1], mi-a adus nota maximă – cu felicitări! – la examenul de… Dogmatică, susținut cu pr. Nicolae Moșoiu (sic!).

Prin ce mă impresionase studiul Părintelui Profesor Vasile Mihoc? În el era analizată, pe baza textului de la 1Cor 10,14-22, noțiunea biblică de *koinonia*. Aici Sf. Ap. Pavel făcea trimitere la cele patru aspecte ale Euharistiei (fiind, în fapt, singurul text paulin în care koinonia era asociată cu Euharistia, ca Taină a comuniunii în dubla sa dimensiune, verticală

* Lect. Univ. Dr. Ciprian Iulian Toroczkai, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Sf. Andrei Șaguna", Universitatea „Lucian Blaga" din Sibiu.

[1] Mihoc, Comuniunea, 420-434.

și orizontală): de Taină, de jertfă, anamnetic și eshatologic. Convingerea Apostolului privind realismul și profunzimea comuniunii cu Hristos prin Sf. Euharistie îl facea pe părintele Mihoc să propună o nouă traducere a textului amintit, față de ediţiile sinodale ortodoxe. (Astfel, în concordanță cu alte traduceri în limbi moderne, ver. 17 ar trebui tradus în două moduri: „Pentru că (deoarece) este o singură Pâine, un trup suntem noi cei mulți; căci toți ne împărtășim din unica Pâine"; fie: „Deoarece este o singură Pâine, noi toți, cei mulți, suntem un trup; căci toți ne împărtășim din această unică Pâine". Sensul îl întregește pe cel din ver. 16, anterior: prin împărtășirea credincioșilor din același trup euharistic al lui Hristos, „Pâinea cea din cer", se săvârșește „epifania" Bisericii ca Trupul „mistic" al lui Hristos.)

Studiul nostru se vrea a fi o continuare a reflecțiilor de mai sus, cu accent pe raportul indisolubil între Biserică, Liturghie și misiune. Sensul de koinonia reprezintă nu doar un dar, ci și un imperativ pentru creștini. În special sublinierea dimensiunii eshatologice a Euharistiei concordă cu scopul ultim al misiunii, așa cum este ea înțeleasă în perspectivă ortodoxă. Pe de altă parte, dincolo de analiza academică, dorim prin prezentul studiu și să ne exprimăm recunoștința față de Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, cel care ne-a fost profesor de Studiul Noului Testament în primii doi ani de studii teologice la Sibiu.

Sfânta Treime și misiunea Bisericii

Misiunea creștină își are temeiul profund în Dumnezeu Sfânta Treime, în iubirea Tatălui față de Fiul, în trimiterea Lui în lume de către Tatăl în Duhul Sfânt. Citatul scripturistic „așa cum Tatăl M-a trimis pe Mine, tot astfel și Eu vă trimit pe voi" (In 20,21), prin care Iisus Hristos i-a trimis pe Sfinții Apostoli în lucrarea misionară, reprezintă punctul de plecare pentru a se reliefa temeiul trinitar, hristologic – și de aici pnevmatologic și eclesiologic – al misiunii creștine. Aceasta este trimiterea Bisericii în lume, actul de universalizare a Evangheliei și de integrare a tuturor oamenilor în condiția mântuitoare a Împărăției lui Dumnezeu. De reținut aici este că temeiul cel mai profund îl constituie comuniunea interpersonală veșnică în iubire a Sfintei Treimi – mișcarea perihoretică

a iubirii Tatălui către Fiul în Duhul Sfânt, și de aici către lumea întreagă. Trimiterea văzută a Fiului și a Duhului Sfânt în lume, voită și inițiată de Tatăl ceresc, reprezintă baza misiunii, ilustrată în propovăduirea Evangheliei, chemarea la pocăință și săvârșirea Botezului în numele Sfintei Treimi (vezi Mt 28,18-20 și Mc 16,15-16).

Adesea s-a vorbit, mai ales în Occident, în ceea ce privește relația dintre Treime și misiune, de sintagma *missio Dei*. Ea nu este folosită foarte des în teologia ortodoxă, dar conținutul acesteia este exprimat în cadrele revelației autentic[2]. În lectura surselor noutestametare nu se regăsește această noțiune *expressis verbis,* însă se poate identifica ethosul misionar ortodox ca fiind trimiterea Bisericii în lume (FAp 1,8), ca o continuare a misiunii Fiului trimis de Tatăl (*In* 20,21-22), în vederea universalizării Evangheliei lui Hristos (Mt 28,19-20; Mc 16,16) și a integrării întregii creații în Împărăția lui Dumnezeu (Lc 17,21; Mt 4,17). Teologia ortodoxă vorbește despre misiunea lui Dumnezeu, misiunea lui Hristos, misiunea Duhului Sfânt și misiunea Sfintei Treimi, dar preferă să utilizeze formulări de origine biblică sau patristică precum: lucrarea lui Dumnezeu sau comuniunea Sfintei Treimi și misiunea,[3] cu referire specială la înțelesul lui *missio Dei*; Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu trimis în lume pentru mântuirea și viața lumii, cu referire la înțelesul noțiunii de *missio Filii*[4]*;* sau trimiterea Duhului Sfânt, întemeierea Bisericii și inaugurarea misiunii creștine, trimiterea Apostolilor și a Bisericii apostolice, cu referire la *missio Spiritus Sancti* și *missio Eclesiae*[5].

Cercetările recente au arătat că noțiunea *missio Dei* trebuie aprofundată în sensul insistării asupra temeiurilor trinitare, hristologice și pnevmatologice ale misiunii, întrucât revelarea lui Dumnezeu ca Treime evidențiază faptul că Dumnezeu este în Sine însuși o viață de comuniune și că prin lucrarea Sa în lume atrage umanitatea și creația în general în această comuniune de viață adevărată cu Sine[6]. „Misiunea creștină își are

[2] Sonea, Apostolat, 226.

[3] Vezi Bel, Misiunea 1, 15-47.

[4] Bel, Misiunea 1, 48-79.

[5] Bel, Misiunea 1, 80-92.

[6] Bel, Missio, 10-11.

temeiul său adânc și punctul de plecare în însăși comuniunea veșnică a Sfintei Treimi, în mișcarea iubirii Tatălui către Fiul în Duhul Sfânt, și prin Acesta, către întreaga lume. Astfel, misiunea este *participare* la trimiterea Fiului (In 20,21-23) și a Duhului Sfânt (In 14,26) în lume Care revelează viața de comuniune a lui Dumnezeu pentru a face părtași la ea. Misiunea Bisericii se întemeiază de aceea pe însăși trimiterea Fiului și a Duhului Sfânt în lume, voită și inițiată de Tatăl și pe porunca explicită a lui Hristos cel înviat dată Apostolilor Săi de a propovădui Evanghelia, de a chema la pocăință și de a boteza în numele Sfintei Treimi (Mt 28,18-19)"[7].

Părintele Ion Bria sublinia în această perspectivă că misiunea Bisericii nu se rezumă la transmiterea unor idei sau a unor porunci morale; ea urmărește transmiterea vieții de comuniune care este în Dumnezeu sau, cu alte cuvinte, atragerea tuturor oamenilor în comuniunea de iubire cu Sfânta Treime. „Trimiterea" misiunii are drept corolar participarea la trimiterea Fiului și a Duhului Sfânt (In 20,21-23 și 14,26). Ele sunt Persoanele dumnezeiești care revelează viața de comuniune a lui Dumnezeu; părtășia de aceasta este sinonimă cu accederea la Împărăția lui Dumnezeu, a cărei anticipare se realizează încă de acum în viața de comuniune a Bisericii – Trup mistic al lui Hristos și templu al Duhului Sfânt[8]. În consecință, toată lucrarea creștinilor în lume se fundamentează pe cele două mari dogme: cea despre Sfânta Treime (triadologia) și cea despre Întruparea și Răscumpărarea lui Iisus Hristos (iconomia soteriologică)[9].

Iisus Hristos, „mărturia" misiunii creștine

Într-un discurs care are la bază antropologia hristologică, părintele profesor Bel arată că, în învățătura pe care o dă, Iisus Hristos Se interpretează pe Sine ca țintă finală și desăvârșită pentru om. „Creat *după chipul lui Dumnezeu* (Fc 1,27), omul este chemat la asemănarea cu El, iar această asemănare s-a realizat desăvârșit în omul Iisus Hristos cel înviat. De aceea

[7] Bel, Misiunea 1, 15-16.
[8] Bria, Mărturia, 81-83.
[9] Bria, Mărturia, 89.

s-a putut spune că de la creaţie oamenii sunt raportaţi la acel viitor care s-a arătat în învierea lui Hristos ca viitor al omului."[10]

Iisus Hristos nu vrea numai confirmarea a ceea ce este omul, *status quo*-lui, ci ridicarea lui la împlinirea şi desăvârşirea în comuniunea de viaţă şi iubire cu Dumnezeu şi cu semenii. Aceasta înseamnă că misiunea creştină produce în viaţa omului schimbare, transformare, orientare spre viaţa care vine de la Dumnezeu.[11] Pe aceasta omul trebuie să o caute şi să o vestească lumii ca fiind bunul cel mai de preţ, pentru că, după cuvintele Evangheliei, „cel ce-şi va pierde viaţa pentru Mine şi pentru Evanghelie, acela o va mântui" (Mc 8,35; Lc 17,33).[12]

Caracterul decisiv al prezentului lui Hristos este lămurit de Iisus prin activitatea Sa. Când Ioan Botezătorul a trimis la Iisus pe doi dintre ucenicii săi ca să-L întrebe dacă El este Cel promis sau trebuie să aştepte pe altul, Iisus nu a indicat în răspunsul Său titlurile ce I se dădeau, ci lucrarea Sa: „Orbii văd, şchiopii umblă, leproşii se curăţesc, surzii aud, morţii învie şi săracilor li se binevesteşte" (Lc 7,22) a fost răspunsul Lui. Cu această indicaţie, El S-a raportat la pasajele veterotestamentare care se refereau la timpul mântuirii (Is 35,5 ş.u.). Timpul cel vechi a trecut şi timpul mântuirii începuse. Cu altă ocazie, Iisus a fost şi mai limpede: „Dar dacă Eu îi scot pe demoni cu degetul lui Dumnezeu, iată că împărăţia lui Dumnezeu a ajuns la voi!" (Lc 11,20). Astfel, cu Iisus a început Împărăţia lui Dumnezeu. Ceea ce a fost aşteptat de secole şi a fost proiectat în viitor s-a petrecut acum. Împărăţia lui Dumnezeu este în mijlocul nostru. Pe unul dintre cei doi tâlhari de pe cruce, care s-a întors spre El cu pocăinţă şi încredere deplină, Iisus nu l-a mângâiat cu promisiuni care se vor împlini cândva în viitor, ci l-a asigurat că va fi cu El *astăzi* în rai (Lc 23,43).[13]

Decizia de a-ţi închina viaţa lui Hristos este concomitentă cu asumarea responsabilităţii apostolice, iar calitatea aceasta presupune *martyria* sau mărturisirea lui Hristos lumii. „Pe cel ce Mă va mărturisi pe Mine în faţa oamenilor, îl voi mărturisi şi Eu în faţa Tatălui Meu Care este în

[10] Bel, Dogmă, 96.
[11] Bel, Misiunea 1, 53.
[12] Bel, Misiunea 1, 54.
[13] Bel, Misiunea 1, 55.

ceruri" (Mt 10,32). Lumea este locul și destinatarul misiunii Fiului și a trimișilor Săi (In 3,17; 17,18). În rugăciunea arhierească, Mântuitorul Iisus Hristos se referă la „cei pe care Mi i-ai dat din lume" (In 17,6), la ucenicii prezenți și viitori: „Dar nu numai pentru ei Mă rog, ci și pentru cei ce prin cuvântul lor vor crede în Mine" (In 17,20). Trimiterea este încadrată, pe de o parte, prin rugăciunea ca Dumnezeu să sfințească pe cei trimiși (In 17,17), pe de altă parte, prin menționarea Jertfei Fiului Care Se sfințește prin moartea Sa pentru ca cei trimiși să fie sfințiți (In 17,19). Trimișii Săi, care, ca și El, reprezintă pe Tatăl, trebuie să fie sfinți, după cum Tatăl sfânt este (In 17,19; cf. Lev 19,2). Sfințenia, pentru că este cea a lui Dumnezeu, arată alteritatea radicală care Îl distinge de lume, dar care distinge, de asemenea, și prezența Sa în lume; maxima Lui apropiere de noi și iubirea Lui (In 17,23.26). La fel și ucenicii, ei nu sunt din lume, după cum nici Fiul nu este din lume (In 17,14), dar ei sunt trimiși în lume ca să mărturisească lucrarea și iubirea lui Dumnezeu (In 17,23). Astfel, prin misiunea lor, prin faptele și cuvintele lor și prin însăși existența lor în lume, trimișii Fiului reprezintă pe Fiul și reprezentând pe Fiul reprezintă pe Tatăl în prezența și lucrarea Lui în lume. Biserica îi cuprinde pe cei care cred și mărturisesc pe Fiul pe Care Tatăl L-a trimis. Prin această credință și mărturisire, ei sunt reînnoiți prin Fiul în vederea participării la dinamica infinită a iubirii Tatălui și a comuniunii Fiului (In 17,25-26)[14].

Indisolubil legată de lucrarea Fiului este însă lucrarea Duhului Sfânt. Ce înseamnă concret acest lucru? Că *misiunea este eficientă „numai când puterea Duhului Sfânt iradiază din cel care predică pe Hristos. Această putere îl purifică în așa fel încât Duhul Sfânt poate să strălucească prin cuvintele sale, care vor fi pure și pline de puterea Duhului Care le confirmă fiind în el. Acest lucru are loc când misionarul păstrează adevărul propovăduit de Apostoli, căci Duhul este unit cu adevărul, așadar cu Dumnezeu care s-a întrupat în Hristos. El a fost cunoscut și propovăduit de Apostoli integral, fără modificări, așa cum s-a întâmplat într-o perioadă mai târzie de către întemeietori de noi grupuri creștine*". După Pr. Dumitru Stăniloae, „colaborarea cu harul ajută pe om cu atât mai mult să-și dobândească adevărata

[14] Bel, Misiunea 1, 84-85.

libertate, cu cât harul e energia lui Hristos, prin Care voința umană a fost cu adevărat restabilită. Omul, colaborând cu harul, se restabilește în umanitatea sa adevarată, după asemanarea lui Hristos."[15]

Relația indisolubilă dintre Biserică și misiune

„Mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui, al Fiului și al Sfântului Duh" (Mt 28,18). Acesta este îndemnul pe care Mântuitorul nostru Iisus Hristos l-a adresat ucenicilor Săi – punctul de plecare este întemeierea Bisericii. Biserica, fiind una, sfântă, sobornicească și apostolică (vezi Simbolul de credință niceeo-constantinopolitan) este deopotrivă Trup mistic al lui Hristos și comunitate misionară. Acest imperativ misionar a fost evident încă din Ziua Cincizecimii, fapt valabil pentru fiecare credincios și pentru întreaga Biserică. Pe de o parte, creștinul „încorporat" în Hristos și care trăiește în El nu poate să gândească, să simtă, să vrea, să acţioneze și să vadă lumea într-un mod diferit de Hristos. În textul din FAp 17,30 adverbul „acum" sugerează stringența lucrării misionare, necesitatea deschiderii față de lumea întreagă, căci totul constituie un „câmp misionar"[16].

Identitatea creștinului se manifestă în Biserică, în comuniunea Trupului lui Hristos, în vederea zidirii acestuia.[17] Asumarea vocaţiei misionare devine astfel o temă a identităţii creștine. Părintele Ion Bria identifică trei probleme ale identităţii creștine necesare unei mărturii autentice: 1. Identitatea și unitatea trupului bisericesc; 2. Identitatea și sfinţenia vieţii; 3. Identitatea și urmarea lui Hristos ca ucenic în opera de binefacere „înaintea oamenilor".[18]

Temeiurile teologice pentru care creștinii sunt uniți într-un trup (Ef 2,16) și una în Hristos (Gal 3,27), primind, prin aceasta, identitatea de creștini[19], sunt următoarele: au *aceeași credinţă*, primesc *același Botez* și se împărtășesc dintr-o pâine și dintr-un potir toți, cu aceleași Sfinte Taine.

---

[15] Stăniloae, Teologia, 210.

[16] Yannoulatos, Mission, 58-59.

[17] Bria, Destinul, 344.

[18] Bria, Destinul, 344-345 ș.u.

[19] Bria, Destinul, 342-349.

Biserica, spaţiu în care Duhul Sfânt lucrează încorporarea noastră în Hristos la nivel personal, înseamnă finalizarea și concretizarea lucrării mântuitoare a lui Iisus Hristos în această lume, lucrare care a început cu întruparea. Ea reprezintă al cincilea act din istoria mântuirii alături de întrupare, răstignire, înviere şi înălţare. Hristos Cel înviat ne mântuieşte, întrucât Se sălăşluieşte în noi prin Duhul Sfânt. Pogorârea Duhului Sfânt marchează, prin aceasta, trecerea de la lucrarea mântuitoare a lui Hristos în umanitatea Sa personală la extinderea acestei lucrări în ceilalţi oameni.

În acţiunea de zidire a trupului lui Hristos, apostolii și ucenicii și, prin extensie, toţi creștinii colaborează cu Dumnezeu „că noi împreună-lucrători cu Dumnezeu suntem" (1Cor 3,9). Nu ei sunt cei ce fac să crească trupul lui Hristos, ci Dumnezeu, însă fiecare participă cu lucrarea sa, care rodește pe temelia pusă de Hristos: „Eu am sădit, Apollo a udat, dar Dumnezeu a făcut să crească. Astfel, nici cel ce sădește nu e ceva, nici cel ce udă, ci numai Dumnezeu care face să crească. Cel care sădește și cel care udă sunt una și fiecare își va lua plata după osteneala sa. Căci noi împreună-lucrători cu Dumnezeu suntem; voi sunteţi ogorul lui Dumnezeu, zidirea lui Dumnezeu. După harul lui Dumnezeu, cel dat mie, eu, ca un înţelept meșter, am pus temelia; iar altul zidește. Dar fiecare să ia seama cum zidește; căci nimeni nu poate pune altă temelie, decât cea pusă, care este Iisus Hristos" (1Cor 3,6-11).

Lucrarea de zidire a trupului lui Hristos, în care creștinii colaborează cu Dumnezeu, este orientată eshatologic. De la început, Biserica s-a organizat ca o comunitate istorică orientată spre împărăţia veșnică „Cetăţenia noastră este în ceruri" (Fil 3,20), spune Apostolul, deoarece creștinii nu au în istorie „cetate stătătoare" (Evr 13,14). Biserica este comuniunea de viaţă și iubire a lui Dumnezeu – Sfânta Treime cu oamenii prin Hristos în Duhul Sfânt (In 17,21-23). Biserica istorică este chemată să reproducă în viaţa ei această comuniune trinitară și unitară a lui Dumnezeu și să evidenţieze istoric pregustarea Împărăţiei cerurilor. Ea este comunitatea umană care trăiește din comuniunea divină a Sfintei Treimi. De aceea, întreaga ei misiune este orientată în această direcţie.[20] Iată de ce vocaţia

[20] Bel, Misiunea 2, 128.

omului este una misionară, fiind creat pentru a trăi în, din și pentru starea de comuniune. El mărturisește împlinirea eshatologică a creației și încorporarea tuturor în Împărăția lui Dumnezeu.

Părintele Bria acorda o mare importanță unirii firilor în Hristos, pentru a scoate în evidență extinderea în Hristos a comuniunii dintre Dumnezeu și om. Căci tocmai această unire constituie premisa esențială pentru întemeierea Bisericii la Cincizecime, prin extinderea Persoanei divino-umane a lui Hristos în toți cei ce au crezut. Pentru a argumenta, se folosește în special de teologia hristologică a Sfântului Ioan Damaschin. Iată un text ilustrativ: „După cum cele trei ipostase ale Sfintei Treimi sunt unite fără confundare și se despart fără să se despartă și se numără – iar numărul nu produce în ele împărțire sau separare sau înstrăinare și tăiere, căci cunoaștem un singur Dumnezeu, pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfintul Duh – în același chip și firile lui Hristos, chiar dacă sunt unite, sunt unite fără să se amestece. Și chiar dacă se întrepătrund reciproc, totuși nu primesc schimbarea sau prefacerea uneia în alta”[21]. Ca urmare a unirii intime dintre firea dumnezeiască și cea umană în Hristos, Persoana Sa este Biserica originară, care conține în Sine ceea ce se va dezvolta și anume, așezământul universal al mântuirii.

Hristos, Dumnezeu-Omul este taina originară și atotcuprinzătoare a mântuirii noastre, fiindcă în El ne-a fost dată baza unirii divinului cu umanul. Adevărul fundamental care stă la baza Bisericii este acesta: trupul și firea noastră au fost asumate de Unul din Treime. Biserica, în calitatea ei de așezământ divino-uman, este o consecință directă a uniunii ipostatice din Hristos. Căci dacă Fiul lui Dumnezeu a luat trupul nostru, S-a unit cu el, îl modelează și îl sfințește din interior, prin aceasta transformând firea umană pe care și-a făcut-o proprie, actualizând-o și personalizând-o, toate acestea fac posibile refacerea și restaurarea cosmosului și redeschiderea perspectivei unirii personale a fiecărui om cu Dumnezeu, actualizarea teandriei în fiecare om în mod conștient și liber. Aceasta nu este altceva decât extinderea Persoanei lui Hristos în toți cei ce se alipesc de El, adică Biserica.

---

[21] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica* III, 5, citat de Pr. Prof. Ion Bria, Iisus Hristos, 39.

Sensul ortodox al misiunii

Mișcarea istoriei are un sens și o direcţie, iar Duhul Sfânt vine să continue și să completeze planul divin – cu participarea ucenicilor lui Hristos, pe care El i-a autorizat să proclame mântuirea până la A Doua Venire a lui Hristos. Astfel, în completare cu mișcarea verticală de la cer spre pământ, lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu are acum o direcţie orizontală dinamică pe pământ, prin participarea Bisericii. Lucrarea misionară este concepută așadar ca „zidire a trupului lui Hristos" – Biserica (Ef 4,12), ca o „creștere și extindere" organică. Toţi cei ce fac parte din acest trup sunt angajaţi în această lucrare, potrivit trimiterii și chemării fiecăruia (Ef 4,16).

Arhiepiscopul Anastasios Yannoulatos susţinea, la rândul său, că adevărata motivaţie pentru misiune este necesitatea internă, organică și că toate celelalte aspecte sau motive derivă din aceasta. Misiunea este o necesitatea internă, atât pentru credincioși, cât și pentru Biserică. Dacă aceștia o refuză, ei nu omit doar o datorie, ci se neagă pe ei înșiși. Argumentul folosit pentru a susţine afirmaţia anterioară este acela că pentru un creștin adevărat, a cărui viaţă este în Hristos, e imposibil să se comporte sau să gândească într-o manieră diferită de Hristos. „A trăi în Hristos înseamnă a gândi, a simţi, a dori tot ceea ce El dorește, simte, gândește. Aceasta implică a avea «gândul lui Hristos» și «dragostea lui Hristos» (1Cor 2,16). Desigur, purtarea Sa de grijă nu se poate limita la un singur oraș, la un singur popor sau chiar la așa numita lume creștină. Nu dorește El ca «tot omul să se mântuiască și la cunoștinţa adevărului să vină»? (1Tim 2,4) El nu rămâne indiferent la miliardele de oameni care trăiesc «lipsiţi de nădejde și fără de Dumnezeu în lume» (*Efes* 2, 12). Astfel, ce tip de spiritualitate ortodoxă poate să înflorească fără această nădejde, fără acest sens al responsabilităţii pentru viaţa lumii?"[22] Iar dacă Hristos a venit în lume pentru *toţi și toate*, în același fel, și cei care-i poartă numele trebuie să-i vizeze în lucrarea misionară „pe toţi și pe toate".

Așadar „a fi în Hristos" implică responsabilitate misionară. Un accent deosebit este pus în teologia misionară ortodoxă pe autenticitatea

[22] Yannoulatos, Responsibility, accesat la 10 septembrie 2018.

interioară și semnificația dinamică a sfințeniei vieții fiecărui credincios, în scopul propovăduirii Evangheliei. Atunci când o persoană se predă criteriilor și cerințelor Împărăției lui Dumnezeu, atunci când devine un locaș al Duhului Sfânt, acea persoană devine un „semn" viu al împlinirii anticipatei a doua veniri a Împărăției Dumnezeului dragostei care e iluminat și reflectat pe fețele sfinților, cei care Îl îmbrățișează cu tot sufletul lor. În istoria ortodoxiei, marii misionari au fost cei care au spus în inima lor, „Vino Doamne Iisuse", au trăit Evanghelia fără compromisuri.

Deși aflată în strânsă legătură cu toate atributele Bisericii, lucrarea misionară este cel mai mult legată de apostolicitate[23]. Biserica este zidită pe temelia profeților și apostolilor „în sensul că misiunea apostolilor, ca martori direcți ai lui Hristos, trebuie să continue după dispariția lor". Apostolii răspund astfel la o chemare divină și se bucură de trimitere la apostolat tot de origine divină, căci lucrarea lor se face potrivit voinței lui Hristos Însuși: „Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, așa vă trimit și Eu" (In 20,21). La fel este cazul și cu succesorii apostolilor. Ei sunt introduși în slujba Bisericii printr-o lucrare de succesiune apostolică, printr-o taină specială numită Hirotonie. Deși Biserica creștină în întregime se constituie ca un „corp sacerdotal", în ea coexistă două preoții: una universală, a celor botezați (vezi 1Pt 2,4) și una particulară sau specială, primită prin Taina Hirotoniei, cunoscând trei forme de slujire: episcop, preot și diacon. După cum am mai precizat, și această preoție este de drept divin: „Nimeni nu ia singur cinstea pentru sine, Duhul v-a pus episcopi, ca să păstoriți Biserica" (FAp 20,28). De asemenea, episcopul nu înlocuiește pe Hristos, Care este prezent nevăzut în Biserică „în toate zilele până la sfârșitul veacului" (Mt 28,20). Episcopul are un rol esențial în viața Bisericii – el propovăduiește Evanghelia, celebrează tainele și păstrează unitatea Bisericii – dar numai în numele lui Hristos. Această viziune echilibrată a Bisericii Ortodoxe a împiedicat căderea în anumite extreme, cum ar fi infailibilitatea sau primatul episcopului Bisericii din Roma. Autoritatea fiecărui episcop nu presupune un primat jurisdicțional, de conducere; dimpotrivă, lucrarea

[23] Bria, Dicționar, 35: „Vocația misionară a Bisericii ține de caracterul ei apostolic de apostolicitatea ei".

sa de conducere se face doar în cadrul unui sinod – iar Sf. Ap. Petru și urmașul său, Papa de la Roma, posedă nu o autoritate specială peste ceilalţi Apostoli ci printre ei, ca *primus inter pares*[24].

Misiunea Bisericii: cu cine și pentru cine ?

Lucrarea misionară a Bisericii presupune două aspecte: pe de o parte, problema celor care au dreptul de a intra în Biserică, și pe de altă parte, problema celor care desfășoară lucrarea de atragere a oamenilor la Cuvântul Evangheliei. Prima problemă nu pune mari dificultăţi. Cine are dreptul să intre în Biserică și prin ce mijloace a fost chestiunea dezbătută de Sinodul Apostolic din Ierusalim (50), unde s-a admis că nu doar membrii poporului ales ci și păgânii pot intra în comunitatea creștină fără alte condiţii decât credinţa și Botezul. „Căci și neamurilor le-a dat Dumnezeu pocăinţa spre viaţă" (FAp 11,18). Dumnezeul este Tatăl tuturor oamenilor (Rom 3,29), și astfel Biserica este deschisă tuturor, este ecumenică, adică destinată să cuprindă tot pământul (*oekumene*). Revelatoare este întâlnirea lui Iisus cu ofiţerul roman în Capernaum (Lc 7,1-9). Iisus recunoaște, aici, credinţa care se găsește chiar în afară de Israel și de Biserică.

Biserica și misiunea

Biserica este condiția misiunii creștine, instrumentul misiunii și, mai mult, scopul misiunii și realizarea misiunii, deoarece Biserica face parte din mesajul Evangheliei. Biserica este și un rezultat al misiunii întrucât Dumnezeu conduce pe oameni la mântuire și le dăruiește harul său prin activitatea misionară a Bisericii. Noul Testament a consemnat mai multe imagini și simboluri care o defineau în perioada apostolică: „poporul lui Dumnezeu" (1Pt 2,10), „trupul lui Hristos" (Rom 12,4; 1Cor 12,13,27), „templul lui Dumnezeu" (1Tim 3,15; Efes. 2,19; 1Cor 3,16), „preoţie împărătească" (1Pt 2,9) sau „mireasa lui Hristos" (Apoc 21,2). Dintre toate acestea, părintele Bria arată că expresia „trupul lui Hristos" exprimă cel

[24] Bria, Comentariu, 100-101, respectiv 102-103.

mai bine raportul dintre Hristos și Biserica Sa. După Înviere, Iisus Hristos este Capul Bisericii ce a fost răscumpărată cu însuși sângele Său (FAp 20,28). El a și înălţat-o, în umanitatea Sa, de-a dreapta Tatălui, restaurând întreaga creaţie (Col 1,18-19). Biserica posedă o dimensiune hristoforă (vezi Ef 5,25-27) pentru că ea trăiește din puterea lui Hristos cel Înviat și așteaptă a doua Sa venire. Reprezentând „semnul" sau sacramentul umanităţii răscumpărate (Ef 1,23), Biserica nu doar că transmite mesajul și slujirea lui Iisus Hristos ci „prelungește" întruparea Sa, astfel încât Hristos nu poate fi întâlnit decât în acest mediu eclesial[25].

Biserica este sacramentul Împărăției lui Dumnezeu ajunsă la noi în Iisus Hristos și care se va manifesta în plenitudinea ei, la a doua Sa venire întru slavă, când „Dumnezeu va fi totul întru toate" (1Cor 15,28). Întemeiată în ziua Cincizecimii, Biserica participă la sfinţenia lui Hristos (Evr 13,12) și are ca model chiar Sfânta Treime. Scopul ei este manifestarea „creaţiei noi" – simbol al împărăţiei „care se coboară din cer învăluită de slava lui Dumnezeu, o realitate nouă care nu se poate explica perfect prin imaginile sau analogiile care există în lume"[26]. Faptul că Biserica posedă un evident caracter dumnezeiesc nu exclude însă și aspectul uman, istoric, al ei. Mai exact, Biserica se prezintă ca un organism „teandric", posedând chiar această dimensiune dublă: divino-umană, văzută-nevăzută. Întrepătrunderea celor două dimensiuni trimite în mod absolut necesar la Persoana Duhului Sfânt. El este „martorul" prin excelenţă al lui Iisus Hristos (In. 15,26), și de aceea Biserica nu poate mărturisi pe Hristos decât în și prin Duhul Sfânt (1Cor 12,3), care este principiul existenţei și vitalităţii ei (vezi FAp 9,31).

Prezenţa neîncetată a Duhului Sfânt în cadrul Bisericii încă de la întemeierea ei relevă și o altă dimensiune pe care aceasta o posedă: dimensiunea eshatologică (Mt 25,1; Mc 2,1; Apoc 21,2). Ea este semnul, parabola și prezenţa anticipată a Împărăţiei lui Dumnezeu. Iarăși vorbim de o dublă realitate: Biserica pământească, comunitatea de creștini dintr-

[25] Bria, Dicţionar, 55.

[26] Bria, Dicţionar, 55-56. Aici se face trimitere la textul despre „cetatea sfântă, noul Ierusalim" din Apoc 21,2-3.

un anumit loc, este nedespărţită de Biserica cerească sau comuniunea sfinţilor, fiind astfel un semn profetic al împărăţiei viitoare[27].

În simbolul de credinţă niceeo-constantinopolitan se spune: „Cred în comuniunea sfinţilor". Formând „un trup în Hristos" (Rom 12,5), creştinii formează o unitate indisolubilă. Nici măcar moartea nu o poate distruge, căci „iubirea niciodată nu trece" (1Cor 13,8), iar prin Botez și comuniune de har în iubire „unul altuia ne suntem mădulare" (Ef 4,25) pentru totdeauna.

Una dintre întrebările fundamentale la care Părintele Bria dă răspuns este aceasta: Cine formează această comuniune a sfinţilor? Răspunsul este unul direct: mai întâi de toate patriarhii și prorocii Vechiului Testament, apoi „sfinţii" în sens larg, adică cei botezaţi, iar în cele din urmă sfinţii în sens restrâns. În fruntea tuturor se află cea care a crezut în cuvântul lui Dumnezeu, devenind împreună-lucrătoare la întruparea Fiului Omului: Maica Domnului.

Mărturia prin calitatea și sfinţenia vieţii este cel mai eficient mijloc de misiune. Pentru că nimic nu este mai atrăgător și mai convingător decât creştinul, comunitatea sau sfântul, care oferă un exemplu concret de împlinire a sensului vieţii și iradiază linişte, pace și iubire. Și aceasta cu atât mai mult într-o societate care nu poate oferi o coerenţă și un sens al vieţii. Tendinţei crescânde de secularizare nu i se poate opune cu eficienţă decât alternativa exemplului unei vieţi împlinite în comuniune cu Dumnezeu, căci „oricărui cuvânt i se poate opune alt cuvânt, dar vieţii cine i se va împotrivi?". Chiar și în perioada grea pentru Biserică, cum ar fi cea nazistă sau cea a presiunii comuniste atee, sfinţenia nu a încetat să se manifeste, ceea ce înseamnă că „predarea" Bisericii în mâinile puterii seculare nu a fost totală[28].

---

[27] Tot așa cum Biserica a fost prefigurată în Vechiul Testament, tot aici regăsim profeţii despre Dumnezeu care va stabili Împărăţia Sa veșnică ce se va întinde pe tot pământul (Is 2,2; Ier 31,31). Aceste profeţii sunt dublate de anumite texte din Noul Testament ce precizează că Împărăţia este anticipată în Biserică și că ea este chemată să cuprindă întreaga creaţie, toate popoarele și veacurile (Mt 28,20; Mc 16,15; FAp 1,8). Vezi Bria, Dicţionar, 56.

[28] Bria, Martyre, 196-199. Vezi de asemenea un alt volum editat de Bria, Martyria-Mission.

Referindu-se la mutaţiile penticostale, la modificările eclesiale orizontale, Părintele Ion Bria scria: „Pe Cruce şi în Înviere, Biserica este nu numai răscumpărată, restaurată în comuniune cu Dumnezeu, dar devine părtaşă la Învierea Lui. Misiunea Lui continuă după Înviere. După ce a inaugurat Împărăţia lui Dumnezeu, Iisus se arată şi trimite Duhul Sfânt la Cincizecime, ca să facă din Biserică trupul Său şi templul Duhului Sfânt”[29]. Biserica are o dimensiune universală, fiind menită a răscumpăra şi sfinţii toate naţiunile pământului. Ea este „pârga sfântă a neamurilor” (Apoc. 14,4), ceea ce dă un sens şi atributelor sau însuşirilor pe care ea le posedă: unitatea – Biserica este una deoarece Dumnezeu este unul, Hristos-Capul ei este unul, credinţa este una, Botezul este unul (Ef 4,4-6); sfinţenia – provine de la Dumnezeu, de la Hristos-Unsul, consacrat şi slăvit ca Domn pe cruce, şi de la Duhul Sfânt, care pune „pecetea ungerii” cu darul lui Dumnezeu pe toţi cei botezaţi; universalitatea, catolicitatea sau sobornicitatea – are ca izvor tocmai relaţia Bisericii cu Sfânta Treime, fapt care o determină să posede plenitudinea mijloacelor de mântuire: doctrina Apostolilor, cultul sacramental, slujirea sacerdotală şi comuniunea frăţească; apostolicitatea – Biserica este apostolică deoarece este zidită pe piatra credinţei Apostolilor: „Tu eşti Hristosul, Fiul lui Dumnezeu celui viu” (Mt. 16,16). „Hristos Însuşi conduce Biserica prin Apostolii Săi, prezenţi în succesorii lor, episcopii consacraţi prin hirotonie”[30].

Scopul misiunii

Misiunea Apostolilor a vizat zidirea Bisericii ca Trup al lui Hristos. Întemeierea de biserici locale demonstra necesitatea mărturisirii Evangheliei ca scop imediat al misiunii. În fapt relaţia indisolubilă dintre Biserică şi misiunea creştină decurgea în mod necesar din faptul că ambele aveau ca izvor unul şi acelaşi act mântuitor: pogorârea Duhului Sfânt. În Faptele Apostolilor (1,8) se atestă clar deopotrivă întemeierea Bisericii ca Trup al lui Hristos şi primirea de către Apostoli a harului pentru a fi martori ai

[29] Bria, Tratat, 159.

[30] Vezi Bria, Tratat, 160-161.

lui Iisus Hrisos în toată lumea. În fapt, toate relatările din Faptele Apostolilor ilustrează modul în care s-a constituit prima comunitate creștină. De asemenea, se atestă aici cum obștea primilor creștini sporea continuu, căci în fiecare zi se adăuga Bisericii mulțime de bărbați și femei.[31]

Biserica apare încă de la început deopotrivă ca o comunitate euharistică – „poporul lui Dumnezeu care se adună să comemoreze faptele minunate ale lui Dumnezeu din istoria mântuirii și pentru a reînnoi comuniunea cu El, trăind o viață nouă în Duhul Sfânt" – cât și ca o comunitate apostolică misionară – „care are conștiința unei trimiteri speciale la cei care n-au primit încă Evanghelia mântuirii".[32]

Comuniunea eclesială a credincioșilor, în Hristos prin Duhul Sfânt revelează comuniunea Sfintei Treimi ca izvor, model și scop ultim al misiunii creștine. Spre a îndeplini această misiune, Biserica se implică în trei mari acțiuni: propovăduirea Evangheliei, care naște și susține credința, Sfintele Taine și mărturia creștină. Ele sunt clar atestate în marea poruncă misionară de la Mt 28,19-20: Evanghelizarea – „mergeți și învățați toate neamurile"–, incorporarea sacramentală în Biserică – „botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh" – și îndemnul de a stărui în dreapta credință, în sfințenie, în mărturie și în slujire – „învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit eu vouă".[33] Drept urmare, „Biserica nu este nicio instituție care poartă mântuiriea în sine și o împărtășește credincioșilor care devin membrii ai ei, nici o instituție care slujește numai ca un instrument pentru misiune sau pentru mântuirea omului, ci ea este taina recapitulării tuturor în Hristos. Ea coincide cu realizarea mântuirii în măsura în care aceasta se înfăptuiește în lume și în istorie".[34]

Roada propovăduirii Evangheliei este însăși convertirea, sinonimă cu un act de încorporare în trupul eclesial al lui Hristos. Desigur, este vorba de un act de comuniune personală cu Dumnezeu și comunitatea eclesială și nu o simplă convertire individuală, nominală. Trebuie reținut un alt aspect foarte important. Identitatea creștină primită prin convertire și

[31] Bel, Misiunea 2, 124-125.

[32] Vezi Bel, Misiunea 2, 125.

[33] Vezi Bel, Misiunea 2, 127.

[34] Bel, Misiunea 2, 128.

Botez nu este ceva definit și static ci un proces dinamic permanent de a fi autentic, de a crește împreună cu Hristos, în cu el, ca membru al trupului său, Biserica (vezi Rom 12,4-5; 1Cor 12,27; Col. 1,18).

Scopul vieții creștine este dobândirea asemănării cu Dumnezeu. Procesul început în taina Botezului se continuă, într-o luptă spirituală, până ce Hristos va lua chip în om (Gal. 4,19). Viața în Hristos este așadar umblare statornică „întru înnoirea vieții" (Rom. 6,4) și creștere până la starea de „bărbat desăvârșit" (Ef 4,13). Orizontul în care se duce această luptă continuă este unul eshatologic, căci viața de care am vorbit constituie o pregătire pentru un mod de viață viitor, în împărăția ce va să vină. Incorporarea prin tainele de inițiere în trupul lui Hristos îi face pe toți membrii Bisericii să fie în comuniune cu Dumnezeu și cu sfinții. Iarăși actul misionar este prin excelență un act eclesial. Dimensiunea orizontală și cea verticală se întretaie în Biserică. Pe de o parte, Biserica este condiția și criteriul misiunii; pe de altă parte, ea este și scopul și realizarea acesteia în istorie. Biserica este deci încă din ziua cincizecimii într-o stare continuă de misiune. Este prezența anticipată a împărăției lui Dumnezeu în această lume. Rolul ei este de a da mărturie în lume despre împărăția lui Dumnezeu. A intra în comunitatea eclesială înseamnă a intra într-o frățietate reală. Întocmai după chipul împărăției eshatologice a lui Dumnezeu, în și prin Biserică lumea întreagă trebuie să devină, încă de aici și acum, o lume a fraternității și a iubirii.

Misiunea în înțelegere ortodoxă: „după modelul lui Hristos"

A face misiune este sinonim, din punct de vedere ortodox, cu a face misiune „după modelul lui Hristos". Acest lucru ne arată cererea din Rugăciunea Domnească, „Facă-Se voia Ta", cu trimitere la opera mântuitoare a Domnului nostru Iisus Hristos. Exegeza cuvintelor „facă-Se voia Ta, precum în cer așa și pe pământ", ne mai arată că voia Tatălui este deja o realitate, nu doar o speranță, ci un fapt. Centrul acestei realități este Dumnezeu și Împărăția Lui și de aici provine baza realismului credinței; pe această ontologie se bazează fiecare efort creștin pe pământ[35]. Toate cererile din

[35] Yannoulatos, Mission, 4.

această rugăciune rostită de Mântuitorul posedă o perspectivă eshatologică. Subiectul fiecărei lucrări este Dumnezeu însuși, iar oamenii sunt chemaţi să îndeplinească poruncile divine, să „facă" voia Tatălui. Avem aşadar de-a face cu o lucrare ce posedă o dublă dimensiune, fiind vorba despre o cooperare divino-umană. Pe de altă parte, dezideratul „precum în cer aşa şi pe pământ" posedă mai multe aspecte interconectate: etic, social, misionar, ecumenic și unul pe care l-am putea numi ontologic. Biserica este chemată să „transfigureze" pământul. Acest eveniment este posibil doar după Cincizecime, prin iluminarea Crucii și a Învierii, căci Hristos este primul care realizează voia divină. Revelator este ceea ce se întâmplă în Grădina Ghetsimani (Mt 26,42) – o conformare deplină, la nivel personal a umanului faţă de voia divină[36].

Pe baza celor spuse anterior putem înţelege acum ce înseamnă a face misiune „după modelul lui Hristos". Anastasios Yannoulatos declară că următoarele cinci puncte sunt centrale: 1) relaţiile trinitare și referinţa la ele, 2) asumarea întregii naturi umane în Iisus Hristos, 3) noul element radical și veșnic: Iubirea, 4) paradoxul smereniei și sacrificiului de pe Cruce și 5) înţelegerea întregii realităţi în lumina Învierii și a speranţei eshatologice[37]. Toate acestea exprimă felul în care creștinii trebuie să urmeze modelul suprem de misiune/mărturie care este Hristos Însuși: sfinţirea naturii umane prin continuă smerenie ca premisă a receptării voioase și iubitoare a harului divin îndumnezeitor și deschidere faţă de lume ca șansă acordată acesteia de a-și revela modelul după care a fost creată, Logosul divin. Este o îmbinare între cuvintele Sfântului Serafim de Sarov: „Scopul vieţii creștine este dobândirea Duhului Sfânt"[38] și ceea ce Mântuitorul Iisus Hristos ne-a transmis în episoadele evanghelice ale întâlnirii cu femeia cananeancă și cu sutașul Corneliu, precum și în parabola „Samarineanului milostiv"[39].

Misiunea realizată după modelul propus de Hristos Însuși are ca premisă fundamentală: relaţia unică a lui Hristos, Dumnezeul-Om, noul

[36] Yannoulatos, Mission, 6-7.

[37] Yannoulatos, Mission, 7-13.

[38] Citat în Yannoulatos, Mission, 16-17.

[39] Yannoulatos, Mission, 20-21.

Adam, cu Tatăl (In 20,21), răspunsul la dragostea lui Dumnezeu prin acceptarea consecinţelor acesteia pentru noi, experimentarea iubirii divine ca o experienţă dual㠖 „când sunt slab, atunci sunt puternic" (2Cor 12,10). Experienţa existenţială a Învierii, care determină deschiderea faţă de lume, este de asemenea prezentă, la fel cum este subliniată și dimensiunea cosmică a mântuirii. Toate aceste principii îl au pe Iisus Hristos ca Alfa și Omega; creștinii nu sunt chemaţi să facă misiune în felul lor, ci în felul lui Hristos, căci nu voia lor trebuie să se împlinească, ci voia Tatălui. De aceea misionarii ortodocși sunt doar co-slujitori și ambasadori ai lui Dumnezeu, dar tocmai de aici provine puterea, speranţa și mai ales dragostea lor pentru toţi și pentru toate.

Descoperirea etosului misionar ortodox ține și de redescoperirea unor surse tradiţionale care s-au estompat de-a lungul vremii. Pentru fiecare credincios trebuie să devină conștientă obligaţia misiunii ce are ca poli Învierea și Cincizecimea. Sensul acestei misiuni trimite, pe de o parte, la iubirea Dumnezeului treimic într-o perspectivă eshatologică și, pe de altă parte, la viziunea doxologică a tainei divine și a existenţei umane. Dimensiunea misionară a Sfintei Tradiţii a fost o realitate în Bizanţ; aici întâlnim următoarele principii de bază: preocuparea pentru misiunea internă, deopotrivă cu lucrarea de răspândire a Evangheliei în afara graniţelor sale geografice; preocuparea de a crea autentice comunităţi liturgice locale, deopotrivă cu traducerea Scripturii și a textelor liturgice în limbile locale; construirea de frumoase lăcașuri de cult ca simboluri vizibile ale prezenţei lui Dumnezeu, deopotrivă cu celebrarea Tainelor; împletirea vieţii liturgice cu practicarea idealurilor ascetice, deopotrivă cu interesele sociale, politice și culturale ale vieţii; căutarea unităţii creștine, deopotrivă cu preocuparea păstrării mentalităţilor, limbilor, obiceiurilor, culturilor și identităţilor naţionale; pregătirea activităţii misionare cu oameni din diverse clase sociale, monahi și clerici, deopotrivă cu mulţi laici – bărbaţi și femei –, politicieni, militari și chiar prizonieri care „au contribuit în mod spontan la răspândirea Evangheliei"[40].

[40] Yannoulatos, Mission, 23.

În loc de concluzii

Doar din perspectiva lucrării mântuitoare a lui Iisus Hristos se poate înțelege cu adevărat misiunea creștină și comuniunea eclezială ce decurge din aceasta. Pe de o parte, raportul dintre iconomia Fiului și cea a Duhului Sfânt în lucrarea Bisericii nu trebuie privit doar ca o relaţie funcţională, ci ca un schimb ontologic. Comuniunea trebuie interpretată totdeauna ca un schimb ontologic ce se realizează în mod sacramental în comunitatea Bisericii. Astfel, pe de altă parte, departe de a fi doar o relaţie morală sau spirituală cu Dumnezeu, care s-ar limita la atitudini, la fapte și la conștiința apartenenței la Biserică, comuniunea este participarea creștinilor la viaţa în Hristos și împărtășirea împreună cu toţi cei ce cred în El, de harul Duhului Sfânt. Comuniunea creștină constă într-o îndoită relaţie: o relaţie verticală, adică participarea tuturor creștinilor *în* și *cu* Hristos; o relaţie orizontală a tuturor credincioșilor întreolaltă, ca rezultat al participării lor *în* și *cu* Hristos. Relaţia verticală este originea celei orizontale, după cum relaţia orizontală este un semn și o expresie a celei verticale.

Citatul scripturistic „așa cum Tatăl M-a trimis pe Mine, tot astfel și Eu vă trimit pe voi" (In 20,21), prin care Iisus Hristos i-a trimis pe Sfinţii Apostoli în lucrarea misionară, coincide cu „trimiterea" Bisericii în lume. După cum am mai precizat atunci când am vorbit despre caracterul triadologic al misiunii, aceasta din urmă se referă la un dublu aspect: actul de universalizare a Evangheliei și de integrare a tuturor oamenilor în condiţia mântuitoare a Împărăţiei lui Dumnezeu. Trimiterea văzută a Fiului și a Duhului Sfânt în lume, voită și inițiată de Tatăl ceresc, reprezintă baza misiunii. Participarea credincioșilor la trimiterea Fiului și a Duhului Sfânt înseamnă participarea la viaţa de comuniune a lui Dumnezeu; și iarăși, părtășia la aceasta este sinonimă cu accederea la Împărăţia lui Dumnezeu, a cărei anticipare se realizează încă de acum în viaţa de comuniune a Bisericii – Trup mistic al lui Hristos și templu al Duhului Sfânt[41].

Realitatea dominantă este iubirea (*agape*) Dumnezeului Treimic; desfășurarea istoriei umane despre care vorbește Scriptura începe și se

[41] Bria, Mărturia, 81-83.

sfârșește cu afirmarea slavei lui Dumnezeu. După „catastrofa cosmică" reprezentată de păcat, aceeași slavă divină reapare în lume prin Întrupare: Tatăl trimite, „la plinirea vremii" (Gal 4,4), pe Fiul Său, prin Care au fost toate create (*plasso*), cu scopul de a fi recreate (*anaplasso*) toate lucrurile (*ta panta*), astfel încât „Dumnezeu să fie slăvit în El" (In 13,32; 17,1-10). Toate lucrările hristice – Întruparea, Patimile și Învierea – sunt deopotrivă expresii ale iubirii divine și noi manifestări ale slavei lui Dumnezeu. Slava și iubirea sunt „cei doi poli ai mântuirii"[42]. Tot slava lui Dumnezeu ne arată și care este scopul misiunii: începutul erei eshatologice va însemna împlinirea misiunii divine; mișcarea istoriei are un sens și o direcţie, iar Duhul Sfânt vine să continue și să completeze planul divin – cu participarea ucenicilor lui Hristos, pe care El i-a autorizat să proclame mântuirea până la A Doua Venire a lui Hristos. Astfel, în completare cu mișcarea verticală de la cer spre pământ, lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu are acum o direcţie orizontală dinamică pe pământ, prin participarea Bisericii.

Arhiepiscopul Yannoulatos a arătăt că scopul final al misiunii presupune în mod necesar și existenţa unor scopuri imediate, premergătoare, care însă nu se află în contradicţie cu scopul suprem. Prin faptul că deja procesul participării la slava divină are loc acum, se cuvin a fi împlinite următoarele etape:

1) predicarea Evangheliei, nu ca proclamare a unor principii sau adevăruri etice, ci ca început al transfigurării inaugurate de „lumina Evangheliei slavei lui Hristos" (2Cor 4,4). Este o lucrare sinergică între harul Duhului Sfânt și participarea personală la această salvare. Adjectivul „personal" nu înseamnă însă o lucrare strict individuală; dimpotrivă, implică în mod necesar comunitatea de credinţă, Biserica, adică prezenţa unei noi creaţii harice care se constituie prin intermediul Tainelor[43].

2) Stabilirea de „Biserici locale". În acord cu teologia și tradiţia ortodoxă, Biserica este chemată să slăvească pe Dumnezeu în fiecare ţară cu

[42] Yannoulatos, Mission, 44.

[43] Dacă la această nouă realitate avem acces prin Botez (vezi Mc 16,16), Taina Sfintei Euharistii rămâne centrul, punctul maxim de unire în Hristos „până la venirea Lui" (1Cor 11,26), ceea ce creează unitatea vizibilă a Bisericii. Este motivul pentru care realitatea eclesială este o realitate divino-umană (teandrică). Vezi Yannoulatos, Mission, 52.

propria ei voce. Înseamnă că în activitatea misionară trebuie să existe respect sincer faţă de identitatea fiecărui popor: limbă și obiceiuri specifice. Sfinţirea trăsăturilor caracteristice fiecărui neam înseamnă dezvoltarea propriei voci dar și însumarea lor – nu în sens monolitic, uniform – într-un imn doxologic comun. „În unitatea Bisericii există diversitate în Duhul Sfânt. Acesta este înţelesul eclesiologic al Cincizecimii”[44].

3) Încorporarea în Hristos nu trebuie să fie înţeleasă ca „fugă mistică din lume”, ci ca punctul de plecare al unei participări active la lucrarea lui Dumnezeu: „doxologia celui mântuit trebuie să aibă ecou dincolo de limitele propriei comunităţi și să umple întreg universul”[45]. A trăi în perioada intermediară a lui „nu încă” (1In 3,2) înseamnă a anticipa vremurile eshatologice (1Pt 4,13 și 5,4); este o anticipare care nu are nimic de-a face cu pasivitatea socială ce caracterizează anumite tendinţe pietiste; dimpotrivă, este o anticipare dinamică, căci împlinirea timpurilor eshatologice reclamă participarea noastră: „anticiparea noastră este astfel plină de curaj și pace înaintea oricărei probleme actuale”[46]. Este aceeași conlucrare „în Duhul Sfânt” pentru sfinţirea tuturor făpturilor, pentru recapitularea lor în Hristos și „accesul” la Tatăl (Ef 2,18). Suntem „co-lucrători” ai lui Dumnezeu în dezvoltarea unităţii, păcii și dragostei ce caracterizează planul Lui. Toată lucrarea noastră în lume reprezintă dezvoltarea virtualităţilor sădite în planul divin; ele trebuie să devină vizibile în educaţie, în opera de civilizare și în progresul social.

Perspectiva eshatologică face mai ușor de înţeles care este scopul ultim al misiunii. Este chiar împlinirea voii divine ca toată făptura să se împărtășească de slava lui Dumnezeu (Is 66,18; Rom 8,17; 9,23; 1Pt 5,10; 1Cor 2,7), să crească „din slavă în slavă” (2Cor 3,18). De reţinut este că acest proces de sfinţire începe încă din această viaţă – noi trăim între „deja” și „nu încă”. Cu alte cuvinte, dimensiunea eshatologică definește toată creaţia, căci Dumnezeu trebuie să fie „totul în toate” (1Cor 15,28)[47].

---

[44] Yannoulatos, Mission, 53.

[45] Yannoulatos, Mission, 54. În acest sens, Mântuitorul îi numea pe discipolii Săi în Predica de pe Munte „lumina lumii” și „sarea pământului”...

[46] Yannoulatos, Mission, 55.

[47] Vezi și Yannoulatos, Ortodoxia, 35.

A înţelege expresia „slava lui Dumnezeu” reclamă în mod necesar o analiză biblică și teologică. Astfel, regăsim în ambele contexte – și în cel biblic, și în cel patristic – afirmarea naturii incomprehensibile și inaccesibile a lui Dumnezeu, pe de o parte, respectiv revelarea, teofania sau manifestarea în slava Sa divină, pe de altă parte. Pornind de la Sf. Vasile cel Mare și până la sinteza sistematică a Sf Grigorie Palama, gândirea teologică răsăriteană a accentuat distincţia dintre esenţa și energiile divine necreate[48]. Optimismul viziunii creștine este bazat pe convingerea că slava lui Dumnezeu se întinde peste întreaga lume. Texte ca Ps 19,1 sau Is 6,3 exprimă chiar această idee; pe de altă parte însă, alte texte subliniază modul în care păcatul a estompat slava dumnezeiască în univers (Rom 1,21 sau 3,23). Totuși, optimismul creștin își are un fundament de neclintit în manifestarea slavei divine odată cu întruparea Fiului lui Dumnezeu (In 1,14). Cunoașterea Logosului, comuniunea cu El, reprezintă, în concordanţă cu experienţa Sfântului Ioan „vederea slavei sale”. Toate evenimentele din viaţa lui Hristos, prin care se realizează revelarea lui Dumnezeu și reînnoirea universului, sunt expresii ale slavei lui Dumnezeu. Iată câteva episoade: naşterea Sa, care înseamnă „slavă lui Dumnezeu în cer, și pe pământ pace, între oameni bunăvoire” (Lc 2,14); minunea din Cana, cu care a început „semnul” Împărăţiei Sale, a fost un eveniment prin care Iisus „și-a manifestat slava” (In 2,11); pe muntele Schimbării la Faţă, slava lui Hristos este revelată celor trei ucenici (L 9,32); dar mai ales odată cu Patimile și Răstignirea, se manifestă slava lui Dumnezeu (In 17,1-26); iar prin Înviere, Hristos intră „în slava Sa” (Lc 24,26). De altfel, chiar și după Înălţare, această slavă rămâne prezentă: la Cincizecime, slava lui Dumnezeu este revelată și se manifestă într-o altă manieră dinamică, cea a „unei suflări de vânt” și a „limbilor de foc” (FAp 2,2-3). După Cincizecime, membrii Bisericii, indiferent de epoca istorică în care au trăit, i-au invitat pe oameni să trăiască o viaţă potrivită voii divine, „ce cheamă la împărăţie și la slavă” (1Tes 2,11-12). Această invitaţie constituie scopul misiunii dintotdeauna (Col. 1, 27); direcţia are ca ţintă întemeierea eshatologică a Împărăţiei lui Dumnezeu, așa după cum aflăm din Apoc 21,11.23-26.

[48] Yannoulatos, Mission, 158.

Continuându-și reflecțiile asupra înțelegerii doxologice a misiunii, Anastasios Yannoulatos mai atrage atenția că scopul de bază al misiunii este mobilizarea întregii umanități către împroprierea și radierea slavei lui Dumnezeu și parcurgerea unui drum comun care este delimitat de această slavă, conferind întregii creații un ritm doxologic. Ideea că sfinții rămân cei mai semnificativi „misionari" ai creștinismului, poate fi acceptată doar dacă aceștia sunt priviți ca mediu de strălucire al harului, luminii, iubirii și bucuriei încă din această viață. Credința vie a sfinților este dublată de vederea slavei lui Dumnezeu, iar cele două aspecte trimit la radiația transfiguratoare pe care un sfânt o poate avea în societatea omenească (ca exemplu ne este dat părintele duhovnicesc Ioan Kolovos)[49]. Nu mai insistăm deci asupra premisei că „în această perspectivă, efortul misionar este în mod clar o mișcare doxologică"[50]. Rânduiala liturgică a Bisericii, prin care elemente materiale cum ar fi pâinea, vinul, apa, uleiul sunt sfințite, demonstrează că toată făptura participă în procesul de transformare, nu doar omul. Nu trebuie însă niciodată uitat că parcurgerea călătoriei spre slava lui Dumnezeu este doar o prefigurare anticipată a Parusiei finale. Pe de o parte, slava lui Dumnezeu a fost revelată deplin în Hristos, fiind experiată în Trupul său tainic, Biserica; pe de altă parte însă, deși experiată în taine, în rugăciune, slava dumnezeiască își va arăta puterea transfiguratoare doar pe măsura acceptării ei în viața omului, adică pe măsura deschiderii acestuia din urmă. Tot din exemplul sfinților vedem în ce mod are loc creșterea dinamică, „din slavă în slavă". În mod cert însă, îndumnezeirea omului (*theosis*) nu ne face părtași la esența lui Dumnezeu, ci la energiile divine necreate; creșterea „din slavă în slavă" nu înseamnă că suntem dumnezei după ființă, ca Persoanele Treimice, ci dumnezei după har.

În textul din FAp 17,30 adverbul „acum" sugerează stringența lucrării misionare, necesitatea deschiderii față de lumea întreagă, căci totul constituie un „câmp misionar"[51]. Pentru fiecare creștin participarea la

[49] Vezi Yannoulatos, Mission, 163.

[50] Yannoulatos, Mission, 164.

[51] Yannoulatos, Mission, 58-59. În continuare se mai arată că atunci „când misionarul contemplă sfârșitul, scopul istoriei, recapitularea tuturor lucrurilor în Hristos, spre slava lui Dumnezeu-Tatăl, el simte o necesitate internă, spontană, să facă să coincidă

misiune este deci o poruncă existenţială ce se extinde însă asupra întregii comunităţi eclesiale, căci, Biserica nu este doar „încorporată în", ci este „Trupul lui Hristos" (Ef 1,23). O Biserică fără misiune este o contradicţie în termeni. Biserica a fost trimisă, la fel ca Hristos (Lc 4,18; In 17,18), să continue lucrarea Sa. Ţine în special de dimensiunea catholică a Bisericii să-şi manifeste dimensiunea misionară, la fel cum atributul apostolicităţii respinge orice definiţie a unei Biserici statice. Toată viaţa sacramentală, în special liturgică, a Bisericii are ca scop urmărirea constantă a extinderii doxologiei lui Dumnezeu. Comunitatea eclesială se împărtășește de razele Învierii, de aceea viaţa şi slujirea liturgică a Bisericii nu urmărește altceva decât transmiterea către lume a cuvântului şi harului divin[52].

Bibliografie:

Bel, Valer, Dogmă și propovăduire, Cluj-Napoca, 1994.
Bel, Valer, Misiunea Bisericii în lumea contemporană 2. Exigenţe, Cluj-Napoca, 2002.
Bel, Valer, Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 1 Premise Teologice, Cluj-Napoca, 2004.
Bel, Valer, Missio Dei, în: Ioan Chirilă (coord.), Misiunea Bisericii în Sfânta Scriptură și în istorie, Cluj-Napoca, 2006, 7-22.
Bria, Ion, Comentariu la catehismul ortodox, Sibiu, 2000.
Bria, Ion, Destinul Ortodoxiei, București, 1989.
Bria, Ion, Dicționar de teologie ortodoxă, București, 1981.
Bria, Ion, Iisus Hristos – Dumnezeu Mântuitorul. Hristologia, în: Studii Teologice 43 (1991), nr. 2, 3-52.
Bria, Ion, Martyre, în: Dictionnaire oecuménique de missiologie. Cent mots pour la mission, Ion Bria Philippe Chanson, Jacques Gadille, Marc Spindler (eds.), Paris-Genève-Yaoundé, 2001, 196-199.

planul vieţii sale cu planul divin, să se orienteze spre el, lăudând pe Domnul și fiind o doxologie vie către El. Cu ochii aţintiţi către eshaton, Ortodoxia își menţine vigoarea și își demonstrează puterea particulară către misiune". Cf. Yannoulatos, Mission, 61.

[52] Vezi Yannoulatos, Mission, 61-64.

Bria, Ion, Martyria-Mission. The Witness of the Orthodox Churches today, Geneva, 1980.

Bria, Ion, Mărturia creştină în Biserica Ortodoxă: aspecte, posibilităţi şi perspective actuale, în: Glasul Bisericii 41 (1982), nr. 1-2, 70-109.

Bria, Ion, Tratat de Teologie Dogmatică şi Ecumenică, Bucureşti, 1999.

Mihoc, Vasile, Comuniunea credincioşilor cu Hristos şi întreolaltă prin Sf. Euharistie după I Corinteni 10, 14-22, în: Ioan I. Ică jr. (ed.), Persoană şi comuniune. Prinos de cinstire Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vîrstei de 90 de ani, Sibiu, 1993, 420-434.

Sonea, Cristian, Apostolat și responsabilitate. O viziune teologică asupra misiunii laicatului, Cluj-Napoca, 2015.

Stăniloae, Dumitru, Teologia Dogmatică Ortodoxă, vol. 1, ediția a II-a, București, 1997.

Yannoulatos, Anastasios, Ortodoxia și problemele lumii contemporane, trad. Gabriel Mândrilă, București, 2003.

Yannoulatos, Anastasios, The Apostolic Responsibility of Orthodoxy and its Worldwide Dimension, http://www. syndesmos.org/, (10.09.2018).

Yannoulatos, Archbishop Anastasios, Mission in Christ's Way. An Orthodox Understanding of Mission, Geneva, 2010.

Importanța documentului Jahvistic în redactarea finală a Vechiului Testament

George-Codruț Țapciuc*

Introducere

Textul Vechiului Testament nu vine la existență printr-un fenomen extraordinar sau altfel spus, nu cade din lună, și nici nu aparține unui singur autor care a lăsat posterității un text aproape insurmontabil. Exegeza biblică consideră în unanimitate faptul că la o expertiză atentă a textului ebraic al Pentateuhului se pot sesiza mai multe stiluri de redactare, clișee verbale, expresii, adresarea către Dumnezeu sub diverse nume, precum și secvențe istorice ce se repetă de cele mai multe ori în manieră teologică în cu totul altă parte a textului ebraic. O delimitare clară a unui/unor izvor/oare atribuit/e unui anumit redactor sau eventual ucenicilor acestuia/ora este practic imposibil de reconstruit prin diacronia metodei istorico-tradiționale. Cu greu s-ar putea delimita astăzi textele din Pentateuh pe care le putem atribui ca un specific direct lui Moise ca redactor. În aceste condiții, ipotezele redacționale rămân singurul element în reconstruirea actuală a textului sfânt al Vechiului Testament. Cum se explică această realitate, și dacă ea influențează existența unui canon veridic al Sfintei Scripturi sau dacă, drept urmare, Vechiul Testament se află într-un conflict de principiu cu Noul Testament?

Explicația nu vizează în realitate depășirea nici unui conflict între cele două testamente sau excluderea unei rivalități dintre două fațete ale Aceluiași Dumnezeu din Vechiul, respectiv Noul Legământ[1]. Ea are în

* Dr. George-Codruț Țapciuc, Ludwig-Maximilian Universität, München.

[1] Referire la imaginea gnostică a antitezei dintre Dumnezeul Vechiului și Noului Testament (opoziția lege-evanghelie) a lui Marcion (sec. II d.Hr), unde dreptatea lui YHWH capătă un caracter strict juridic și pedepsitor și nu unul mântuitor, ca în majo-

vedere de fapt accentuarea unicității descoperirii lui Dumnezeu în poporul Său, ca și a legământului biblic în tot parcursul istoric și teologic al lui Israel, până la Întruparea lui Mesia. Înțelegerea corectă a teologiei legământului suscită în consecință metodic abordarea teologiei Noului Testament precum și a teologiei postapostolice și patristice, deși la ora actuală în spațiul teologiei românești încă nu este stabilită o metodă de dialog între exegeza biblică istorico-critică și cea patristică. În conformitate cu exegeza actuală o redactare finală a textului Vechiului Testament are loc în sec. VI-IV î.d.Hr. și include compilarea cronologică și teologică a tradiției istorico-literară de până atunci în Israel. Acest fapt a determinat în exegeza biblică în mod primordial o raportare la textele considerate izvoare ipotetice, mai ales atunci când vorbim de o reconstituire a textului în sine. Chiar dacă în mod direct nu putem atribui primele cinci cărți lui Moise din cauza lipsei unui specific literar și teologic, totuși autoritatea lui asupra acestor cărți este indiscutabilă în lumea creștină și iudaică[2]. Filon din Alexandria atribuie întreg Pentateuhul lui Moise (*De vita Mosis* 3, 39) iar istoricul Iosif Flavius accentuează că Moise, ca profet, ar fi notat el însuși secvențele despre moartea sa (Deut 34,5-12) (*Antiquitates* IV 8, 48). Biserica primară va fi marcată de această idee, care v-a influența pe deplin scrierile părinților Bisericii răsăritului și vestului. Și Talmudul Babilonian (*Baba batra* 14b) susține autoritatea lui Moise însă atribuie episodul despre moartea lui Moise lui Josua, ucenicul său. Începând cu Evul Mediu târziu s-a pus din ce în ce mai mult sub semnul întrebării autoritatea directă a lui Moise asupra Pentateuhului (Abraham Ibn Esra (1089-1164), iar o dată cu reforma această întrebare va suscita un interes continuu, atât din partea teologiei creștine, cât și a celei iudaice[3]. Discuțiile în ce privește autorul Pentateuhului au început să rămână în fundal la începutul sec. XVIII și s-au canalizat mai degrabă pe clarificarea și delimitarea izvoarelor pe care eventual le-ar fi utilizat Moise sau

---

ritatea ocurențelor unde dreptate stă în relație directă cu judecată (Is 51,1; Ps 85,12.14; 37,6; etc). A se vedea detalii la: Janowski, Die rettende, 94.

[2] În scrierile rabinilor și ale teologilor iudaici, ca și în marile comentarii, citarea textelor din Pentateuh se face după numele lui Moise, adică: II Mose 20,1 în loc de Ieș 20, 1.

[3] Schmitt, Arbeitsbuch, 177-178.

redactorii ulteriori. Henning Bernhard Witter, teolog, filosof și preot luteran, sesizează în „*Iura Iraelitarum in Palestinam*" (1711) utilizarea adresărilor către Dumnezeu sub diverse nume în epsioadele paralele ale istorisirii creației, ceea ce conchide că Moise ar fi avut la dispoziție cumva două izvoare diferite. Deși teza nu a fost receptată aproape deloc de teologia biblică a vremii, tousi după anii 20 ai aceluiaș secol ea a fost pusă în valoare de biblistul francez Adolphe Lods. Nu la multă vreme medicul și teologul francez Jean Astruc scrie un tratat, independent de teza celor doi, prin care evidențiază faptul că la baza textului creației au stat două redactări diferite și utilizate de Moise, deoarece Dumnezeu este denumit prin două nume diverse: Elohim și Jahwe[4].

Teza lui Astruc a fost evidențiată de Johann Gottfried Eichhorn (1752-1826) în „*Einleitung in das Alte Testament*" (1780-1783) unde susține teoria conform căreia Moise s-ar fi folosit în redactarea sa tocmai de acele izvoare menționate de Astruc, insă în timpul cercetării sale a constatat dificultatea de a atribui lui Moise o redactare în sine, ceea ce l-a dus la concluzia unor redactori necunoscuți. Secolul XIX structurează în cele din urmă patru ipoteze redacționale ale Pentateuhului, considerate ca izvoare pentru redactarea finală a întreg Vechiului Testament: jahvistică, preoțească, elohistică și deuteronomistică. Începând cu Wilhelm Leberecht de Wette „*Dissertatio Critica*", 1805), Karl Heinrich Graf „*Die geschichtliechen Bücher des Alten Testaments*", 1866) și Julius Wellhausen „*Prolegomena zur Geschichte Israels*", 1883, s-a pus accentul foarte mult pe redactarea preoțească și cea deuteronmistică din timpul și după exilul babilonian (sec. VI-V î.d.Hr.), când s-a reconsiderat statutul poporului Israel în fața dezastrului deportării în Babilon. Mari bibliști ai secolului XX, cum ar fi Hemann Gunkel, Martin Noth, Gerhard von Rad, Werner Hans Schmidt și alții, au contribuit la o sistematizare remarcabilă a ideilor lui Wellhausen și Graf, fapt pentru care tezele lor sunt de referință în orice discuție asupra teoriilor de redactare a Pentateuhului[5]. Drept urmare, marii bibliști au sesizat faptul că o mare parte din structura integrală a

[4] Zenger, Einleitung, 105.

[5] Zenger, Einleitung, 107-114.

Pentateuhului aparține unui redactor nepreoțesc, denumit și jahvistic, sau care, cel puțin, se diferențiază stilistic și teologic de specificul textelor preoțești[6]. Redactarea jahvistică este considerată în consens de bibliștii actuali ca fiind cea mai veche, pentru că ea conține cel mai bogat aparat al tradițiilor timpurii din istoria și teologia legământului lui Dumnezeu cu poporul Său. Chiar dacă începutul istorisirii creației este suprins de redactorul preoțesc (Fac 1-2,4a), totuși cel jahvistic (Fac 2,4b-3,24) este cel care contribuie la imaginea unitară a actului creației, și care suprinde căderea în păcatul adamic și urmările lui asupra întregii creații. Tema centrală a textelor nepreoțești este binecuvântarea lui Dumnezeu asupra întregii lumi prin descoperirea legământului cu poporul Său Israel, aspect care va marca pentru totdeauna istoria lui Israel: YHWH nu-Și va retrage niciodată binecuvântarea Sa de la Israel și implicit umanitate, pentru că ea este intrinsecă legământului.

Ca și în cazul redactorului preoțesc, și textele jahvistice sunt fără îndoială marcate de drama deportării în Babilon sub Nabucodonosor (ca. 586 î.d.Hr.) și chiar de robia asiriana (Șargon al II lea-723 î.d.Hr.) fapt pentru care el suprinde o imagine aparte a lui Dumnezeu. Toate caracteristicile atribuite lui YHWH și evidențiate de redactorul redactorul jahvistic și cel preoțesc nu sunt adaosuri sau descoperiri teologice de factura news la întoarcerea din robia Babilonică, ci ele sunt o evidență a imaginii lui Dumnezeu ca Stăpân, Mântuitor și Judecător al lui Israel și al lumii, și poartă amprenta experienței prezenței lui Dumnezeu în popor. Nici o imagine a lui Dumnezeu sau o abordare redacțională a istoriei lui Israel nu este o invenție sau o prezentare emoțională, mai ales în planul celor două robii din istoria poporului biblic. Ele sunt urmarea experienței directe și aproape cotidiene a lui YHWH, Cel personal, atent și iubitor cu poporul Său, chiar și în momentul când acesta este de multe ori refractar în a-și înțelege propriul destin. Cu toate acestea, contextul istoric și emoțional al experienței robiei a determinat cel mai mare semn

[6]Legământul și promisiunea divină sunt tema principală a textelor preoțești în comparație cu tematica binecuvântării asupra poporului și umanității din textele nepreoțești, ambele prezente în istorisirea părinților și istoriei lui Israel.

de întrebare pentru popor și clasa preoțească: mai suntem noi poporul ales lui YHWH, prin care El a încheiat un legământ cu întreaga umanitate? Cu alte cuvinte, cum s-ar mai putea descrie relația lui YHWH cu poporul Său, deodată ce Israel a trădat de nenumărate ori legământul cu El? Sunt întrebări devenite o problematică a poporului, la care textul răspunde în decursul a secole întregi poate, inclusiv până la ultima carte a textului ebraic. Însă cel mai concludent răspuns este dat de Întruparea Fiului lui Dumnezeu, Mesia[7]. Adică: Dumnezeu nu-și retrage niciodată legământul cu Israel și în același timp promisiunea că El va rămâne mereu aproape umanității ca Mântuitor, chiar dacă, distanța dintre adresarea și chemarea lui Dumnezeu și reflexia ei în planul uman rămâne conform realității în care trăim de cele mai multe ori o enigmă.

În cele din urmă, incapacitatea exegezei actuale–lipsa unor izvoare literare specifice atribuite direct lui Moise și a unei școli dezvoltate de el–de a decreta pe Moise ca autorul principal al primelor cinci cărți ale Vechiului Testament nu dorește excluderea personalității inegalabile a lui Moise, cu atât mai mult că el este personajul central și definitoriu în această parte, atât pentru întreaga istorie a lui Israel, cât și pentru teologia creștină în general. Totodată, exegeza biblică vestică nu dorește să creeze o intruziune în contextul istoric al evenimentului istorisit și nici în cel al redactării istorisirii de facto, deoarece nu dispune de cel mai important instrument credibil pentru ea, și anume, un document original notat cu autorul redactorului. Date fiind cauzele atenuante realiste, exegeza biblică nu dorește demontarea lui Moise, ci o delimitare pertinentă a profilelor teologice și literare din textul Pentateuhului, tocmai pentru a fi ferit textul și imaginea lui Moise, ca și a tuturor personajelor din istoria legământului, de falsificări și interpretări

[7] Mesianismul biblic este specific credinței lui Israel și devine o evidență prin revelația de pe Sinai, descoperirea voii lui YHWH și a numelui Său ca "*Cel ce este*" (ieșieh așer ieșieh) (Ieș 3,14). Legămintele biblice precum și specificul prescripțiilor și legilor ce decurc din acesta formează cadrul prin care s-a dezvoltat și conștientizat istoric și traditional realitatea așteptării lui Mesia. A se vedea detalii la: Semen, Experiența, 54-55. Redactorul preoțesc stă mereu în relație cu cel iahvistic atunci când se vorbește de așteptarea mesianică, deoarece prin Moise Dumnezeu Își descoperă prntru prima oară numele de YHWH către Israel (Ieș 3,14-15). Detalii la: Petercă, Mesianismul, 33.

false. Mai mult de atât, studierea și sistematizarea textului Vechiului Testament din perspectiva metodei istorico-critice nu creează nici o diversiune și nici o eronare teologică și de înțelegere a textului în sine și nu ar trebui să reprezinte neapărat o antiteză a metodei alegorico-patristică. Din contra, profilele redacționale suscită o înțelegere corectă a Vechiului Testament în raport cu celelalte culturi ale Vechiului Orient, dar în mod special cu Noul Testament. În spațiul românesc părintele profesor Vasile Mihoc, ca și alți bibliști, au dezvoltat o exegeză interdisciplininară a Noului Testament, prin care, explicarea anumitor teme din teologia paulină și din evanghelii face trimitere directă la o înțelegere primordială a tradiției iudaice și vechi testamentare. Profesorul Mihoc contribuie la o privire sintetică a teologiei pauline, care de cele mai multe ori este văzută în contradicție cu tradția sinoptică și chiar cu cea iudaică contemporană apostolului. În același timp, orice părere dogmatică nu primează exegezei biblice în discuția noastră, ci orice structură dogmatică a Bisericii rezidă din înțelegerea acestor profile teologice ale textului Vechiului Testament, chiar dacă în cele mai multe situații dogmaticile ortodoxe fac apel trecător la ele, doar ca la idei teologice reflectate de text și nu neapărat ca la profile redacționale.

Elemente stilistice

a) *stilul povestitor*. În comparație cu stilul narativ și exact al redactorului preoțesc, cel jahvistic este unul preponderent povestitor. În genealogiile din Adam și Noe (Fac 5,1-32) documentul preoțesc prezintă particular vârstele și anii când se nasc urmașii: „*După naşterea lui Enos Set a mai trăit şapte sute şapte ani şi i s-au născut lui fii şi fiice*." (v. 7), în contrast cu genealogiile din urmașii lui Noe din Fac 10, unde redactorul jahvistic nu are interes în a menționa vârsta și anii vieții urmașilor, ci doar numirea lor, după care s-a putut determina localizarea geografică a fiecăreia dintre semințiile pământului. În comparație cu redactorul preoțesc, cel jahvistic nu oferă decât detalii sumare cu privire la vârsta și urmașii lui Cain și Abel (Fac 4)[8].

[8] Schmidt, Einführung, 96.

b) *tetragramatonul YHWH*. Textele jahvistice sunt ușor de recunoscut mai ales prin utilizarea preponderentă a numelui lui Dumnezeu YHWH. În textele nepreoțești el apare deja din istorisirea primilor oameni, când se menționează faptul că Eva a dobândit pe Set cu YHWH (Fac 4,1), în comparație cu documentul preoțesc, unde este menționat abia în descoperirea de pe Sinai (Ieș 3,15). Redactorul preotesc utilizează acest nume al lui Dumnezeu tocmai pentru a suprinde realitatea că YHWH este personal poporului de la început prin legământul Său, care reprezintă în sine un specific al relației omului cu Dumnezeu[9].

c) *tematica binecuvântării divine.* Binecuvântarea este tema centrală a textelor nepreoțești (Fac 24,35; 26,3a; 12,29; 30,27; etc.) și determină un stil teologic aparte al redactorului începând cu istorisirea jahvistică a creației (Fac 2,4-3,25), istoria părinților lui Israel (Fac 12-50), revelația de pe Sinai (Ieș 18-20; 32) până la preluarea Canaanului și binecuvântarea lui Valaam (Num 22-24)[10]. În același timp, din perspectiva aceluiași redactor, istoria poporului biblic este o istorie a binecuvântării la care sunt integrate toate neamurile fără deosebire (Fac 12,3b; 27,29b; 28,14; Num 24,9b)[11].

Conținut

Fără îndoială, pentru majoritatea cercetătorilor Vechiului Testament redactarea jahvistică începe cu partea a doua din relatarea creației (Fac 2,4b) însă unde se finalizează se constituie la ora actuală încă în diverse păreri și contradicții. Fiind considerată cea mai veche redactare a textului ebraic, redactarea jahvistică a fost pusă în legătură și cu celelalte redactări, ceea ce a condus la delimitarea ei și în funcție de tematica centrală a fiecăreia dintre redactări. De exemplu, Gustav Hölscher considera faptul că textele nepreoțești s-ar extinde până la I Rg 12,19 [TM] cuprinzând cea mai mare parte a istoriei lui Israel, ele fiind redactate în jurul anului 900 î.d.Hr, deci pînă la separația celor două regate de nord și sud în 926 î.d.Hr. În acest

[9] Schmitt, Arbeitsbuch, 196.

[10] Gertz, Grundinformation, 260-280.

[11] Levin, Das Alte Testament, 54.

sens, Hölscher pune indirect în relație texte javistice cu cele din deuteronom și redactarea deuteronomistică, care finalizează în realitate cartea II Regi, o dată cu plecarea regatului de sud în Babilon. Totodată, un consens între actul creației și finalul cărții II Regi este dat de redactorul elohistic în concepția aceluiași biblist[12]. Martin Noth consideră ca punct central al jahvismului relatarea preluării Canaanului la vest de Iordan, fapt pentru care el consideră finalul redactării la Num 22-24; 25,1-5; 32,1.16.39-42[13]. Este important de remarcat că documentul jahvistic creează ca și cel preoțesc, o punte de legătură între istorisirea creației, istoria părinților și primirea legii de către Moise, care evidențiază fidelitatea și promisiunea divină că lumea va dăinui sub binecuvântarea lui Dumnezeu, chiar dacă acțiunea omului este de cele mai multe ori una total contrarie[14].

1) Istorisirile primare

- creația și căderea în păcat (Fac 2,4b-3,24)
- Cain și Abel și urmașii din Cain (Fac 4)
- potopul (Fac 6,5-8,22)
- Noe și fii lui (Fac 9,18-26)
- genealogia popoarelor (Fac 1,8-30)
- zidirea Turnului Babilonului

2) Istoria patriarhilor

- Avraam, Sara și Lot (Fac 12-13)
- Fuga lui Hagar (Fac 16)
- Avraam, Lot și Sodoma (Fac 18-19)
- Secvențe ale istoriei lui Avraam preluate prin documentul elohistic (Fac 20-22)
- Prezentarea Rebecăi ca soție a lui Isaac (Fac 24)

---

[12] Ambele teorii ale lui Hölscher nu au fost acceptate de cercetare din două motive: tema „Israel ca binecuvântare pentru celelalte neamuri" nu este cuprinsă în textele deuteronomistice din intervalul Dt.-II Regi iar o separație dintre textele jahvistice și elohistice pe baza Pentateuhului nu se pot recunoaște în Dt.-II Regi. A se vedea detalii la: Schmitt, Arbeitsbuch, 248-251.

[13] Noth, Gesammelte, 237.

[14] Gertz, Grundinformation, 216-217.

– Naşterea lui Iacob şi Esau (Fac 25, 21-34)
– Isaac in Gerar şi Beerşeba (Fac 26)
– Înşelarea dreptului de întâi-născut de către Iacob (Fac 27)
– arătarea lui Dumnezeu către Iacob în Haran (Bethel) (Fac 28,10-22)
– Iacob, Laban şi naşterea copilului lui Iacob (Fac 29-31)
– Iacob şi Esau (Fac 32-33)
– Naşterea lui Veniamin şi moartea lui Rahela (Fac 35)
– Istorisirea lui Iosif (fără adaosul deuteronomistic târziu, Fac 38) (Fac 37-50)

3) Exodul
– Exploatarea evreilor în Egip (Ieş 1)
– Naşterea lui Moise, fuga, chemarea şi întoarcerea în Egipt (Ieş 2-5)
– Cele şapte plăgi împotriva Egiptului (Ieş 7,14-12,39)
– Despărţirea Mării Roşii (Ieş 13,17-14,31)

4) Drumul spre Sinai
– Răzvrătirea israeliţilor în pustiu (Ieş 15-17)

5) Revelaţia de pe Sinai
– Teofania şi comuniunea lui YHWH cu Israel (Ieş 18-20; 24)
– Viţelul de aur (Ieş 32)

6) Drumul spre Canaan
– Hobab, socrul lui Moise însoţeşte poporul spre Canaan (Num 10,29-36)
– Iosua şi Caleb cunosc pentru prima oară pământul Canaanului (Ieş 13-14)

7) Prealuarea Canaanului
– Binecuvântarea lui Valaam pentru Israel în partea de Est a Iordanului (Num 22-24).

Datarea şi localizarea

Majoritatea cercetătorilor consideră ca timpul cel mai relevant al datării redactării jahvistice domnia lui Solomon (960-926 î.d.Hr.) până la separarea celor două regate în 926 î.d.Hr. Această perioadă coincide unei întregiri a regalităţii lui Israel prin David unde se poate vorbi de o

dezvoltare redacțională a tradiției orale a istoriei poporului biblic, mai ales și sub influența unui cerc al înțelepților poporului. Un argument în acest sens se referă la promisiunea către Avraam că va deveni un „popor mare" (Fac 12,2f), care este un indiciu, atât asupra faptului că Israel este o națiune unitară, cât și că ea stă sub semnul binecuvântării divine. Însă astfel de promisiuni se pot ușor regăsi și în texte unde separația celor două părți ale lui Israel avusese loc în prealabil (Fac 46,3; Deut 26,5). Este o obișnuință a profeților preexilici ca în urma criticilor sociale imputate regilor în Israel să vorbească de o reconciliere, măcar și religioasă a poporului (Is 42,1-2)[15].

Hans Heinrich Schmid contrazice datarea redactării jahvistice în jurul anului 900 și o atribuie tradiției deuteronomice și deuteronomistice. Unul din argumentele cele mai importante se referă la schema jahvistică a chemării lui Moise, prin care va fi scos poporul din Egipt (Ieș 3,7f. 16f), similară celei elohistice (Ieș 3,9-12), și care corespunde în aceeași valență și altor personaje biblice, cum ar fi Gedeon (Jud 6,11ff) sau Saul (I Sam 9,15 [TM]), cu misiunea de a elibera poporul dintr-o asuprire sau alta[16]. Schmid accentuează că o astfel de misiune este premiza fundamentală a profeților preexilici (Ier 1,4-10) și denotă o apropiere considerabilă mai degrabă de imaginea deuteronomistică a profeției în general (Am 3,7). În toate situațiile, profeții și cei cu astfel de misiune eliberatoare (Jud 3; 4; 5) sunt prezentați sub asistența specială a lui Dumnezeu, sub care pot duce la bun sfârșit planul Lui (Jud 16,28-29). În același timp noțiunea de credință în istorisirea revelației către Moise este databilă cu mult mai târziu decât cea din Is 7,9 (sec. VIII în pragul războiului Siro-Efraimit), mai exact în proximitatea exilului babilonian. Jahvismul ar fi rezultatul unui proces de interpretare a tradițiilor populare. Totodată, conform lui Schmid, începând cu exilul babilonian, are loc o naștere a istorisirii creației, unde se creează o legătură între Exod și istorisirea patriarhilor biblici[17].

În aceeași direcție, Levin susține faptul că prima istorie a relatării actului creației începe în Robia Babilonului, documentul jahvistic având

[15] Schmitt, Arbeitsbuch, 215.

[16] Schmidt, Pentateuch, 94.

[17] Schmid, Der sogenannte, 35-37.

aceeași datare cu cel preoțesc, întrucât ambele poartă marca teologică a contextului deportării. Textele jahvistice suprind în mod analogic o istorie a înstrăinării fiilor lui Israel, care începe cu izgonirea din Rai/Ierusalim (Fac 3) și se sfârșește la întrarea în țara promisă, Canaanul/Iudea. Chiar dacă această istorie este una a durerii și suferinței, ea se desfășoară la porunca divină, „*pleacă din țara ta*" (Fac 12,1), dar coroborată cu binecuvântarea către Avraam și fiii săi (v. 2-3). În acest sens, specificul jahvistului nu este departe de cel preoțesc, unde fiii lui Israel se vor întoarce din amărăciunea robiei egiptene/babiloniene (Ieș 1,1-7)/(Ier 16,15) și vor sta din nou înaintea lui YHWH la sărbătorile templului (Lev 23; Deut 16), peste care se va revărsa slava Sa (Iez 43,1-9)[18]. Rudolf Smend ia în considerare ca documentul jahvistic să fie format în urma unui lung proces istoric început din perioada regalistă a lui Solomon și definitivat la finele statului iudaic înaintea robiei babilonice[19]. După cum se constată, este un consens general al datării redactorului jahvistic încă din perioada de început a regalității iudaice, însă argumentele unei revizuiri și finalizări a documentului cel puțin în perioada exilică și post-exilică sunt mai convingătoare, mai ales din prisma contextului istorico-teologic care a și generat un program existențial de revigorare spirituală a lui Israel. Ca urmare, localizarea redactării în partea de sud a lui Israel este cea mai probabilă[20].

Teologia redactorului jahvistic

a) Universalitatea Stăpânirii lui YHWH

Teologia documentului jahvistic se poate ușor corobora cu cea a documentului preoțesc, întrucât, în ambele este prezentată imaginea lui Dumnezeu de Atotstăpânitor peste omul și creația Sa, și nu doar exclusiv asupra poporului Israel. În decursul capitolelor 1-11 din cartea Facerii este prezentă o imagine a universalității Atotputerniciei lui Dumnezeu, făcută

[18] Levin, Das Alte Testament, 52-53.
[19] Smend, Die Entstehung, 86-89.
[20] Schmitt, Arbeitsbuch, 215.

cunoscută omului de la bun început. Altfel decât redactorul preoțesc, cel jahvistic prezintă numele personal al lui Dumnezeu, YHWH, ca fiind deja cunoscut omului din istorisirea creației, "*Am dobândit om cu YHWH*" (Fac 4,1b), iar acestui Nume I se aduce cinstire începând cu generațiile lui Set „*oamenii au început să cheme numele Domnului Dumnezeu*" יְהוָה בְּשֵׁם (*beșem Adonai*) (Fac 4,26b). Totodată trebuie menționat faptul că, universalitatea stăpânirii lui YHWH, ca de altfel și imaginea Sa transcendentă din documentul preoțesc, nu se referă la un Dumnezeu distant, fără vreo implicație personală în desfășurarea istorică a poporului biblic ca și a umanității în general. Anumite antropomorfisme utilizate de redactorul jahvistic, cum ar fi: plimbarea lui Dumnezeu מִתְהַלֵּךְ (*mithalec*-participiul Hitpael) prin rai în răcoarea serii (Fac 3,8), milostivirea lui Dumnezeu față de om în urma jertfei aduse de Noe (Fac 8,21), ca și coborârea יֵרֶד (*iered*) lui Dumnezeu către oamenii care zideau Turnul Babel (Fac 11,5) nu sunt imagini primitive ale lui Dumnezeu, eventual analoge culturilor Vechiului Orient, ci ele scot în evidență o apropiere nemijlocită și personală a lui Dumnezeu de omul creat, chiar și atunci când acesta alege să fie împotriva Lui.[21]

Descoperirea lui Dumnezeu către Moise și popor la muntele Sinai, construirea unui cort al mărturiei, precum și cultul prin care El este mereu aproape poporului, sunt aspecte prin care redactorul javistic, ca și cel preoțesc, scot în evidență o imagine aparte a lui Dumnezeu de Părinte iubitor, aproape omului dar în același timp transcendent, nereductibil percepției fenomenelor astrale. În același timp, redactorul utilizează un limbaj adecvat pentru a-L prezenta pe YHWH ca singurul Stăpân peste întreg cosmosul, fapt pentru care, leagă în mod esențial actul creației de existența lui Israel, ca beneficiar direct al fidelității lui Dumnezeu față de umanitatea Sa. În majoritatea textelor preoțești de pildă, mai ales cele care scot în evidență deportarea în Babilon și cauzele ei, se remarcă o contracarare a tendinței de a atribui caractere divine fenomenelor naturale și corpurilor cerești, în mod special soarelui. Astfel de idei întâlnite la majoritatea religiilor din bazinul mediteranean au fost împrumutate

[21] Schmitt, Arbeitsbuch, 216.

de populația israelită, atât prin culturile egipteană și canaanită, cât și prin influența asiro-babiloniană din sec. IX-VI î.d.Hr, și care corespunde perioadei marilor profeți preexilici[22].

Cea mai considerabilă influență asupra culturii și teologiei legământului din Israel se referă la cultul soarelui și practicile aferente. Poziționarea templului lui Solomon de la est la vest (I Regi 8,12 [TM]), precum și denumirea unor locuri (*Bet-Șemeș, Timnat-Haeraes*) sau persoane (Șimșon) ce au în radical șemeș, sunt în mod sigur un indiciu al uzanței elementelor solare din spațiul canaanitic precum și al influenței cultului soarelui (Șemeș) din cultura asiro-babiloniană. Prin reforma regelui Josia (IV Rg 23 [TM]) în prima jumătate a sec. VII î.d.Hr., cultul soarelui a fost subordonat direct lui YHWH[23]. Faptul că soarele devenise obiectul venerației în Israel, este reclamat de profetul Iezechiel care-i condamnă

---

[22] Soarele ocupă locul central în cultul public și privat din Egipt. În teologiile heliopolitană și memfitică Atum, zeul soarelui, contribuie la actul creației și din el se naște prin autoprocreere prima pereche a zeilor, Șu (atmosfera) și Tefnut (umezeala). În „Imnul Soarelui" de la Tell-el-Amarna zeul Aton din teologia hermopolitană este lăudat pentru crearea omului și a pământului „*după inima sa*". Detalii la Achimescu, Istoria. 61-64. În întreg Vechiul Orient răsăritul soarelui este o metaforă a zeului soarelui care biruiește haosul întunericului, aduce ordinea în locul haosului și lumina în locul întunericului. În multe din poeziile cultice ale mileniului al doilea î.d.Hr. se poate observa o evlavie specială către zeul Șamas (nume acadian utilizat în lumea semitică pentru zeitatea soarelui), atât în viața privată, cât și în cult, datorită acțiunii lui salvatoare în viața oamenilor și denumit prin „luminătorul întunericului" sau „domnul dreptății". Detalii la: Janowski, Rettungsgewißheit, 30-31.

[23] Moartea regelui asirian Assurbanipal în jurul anuui 630 î.d.Hr. a fost un prilej istoric potrivit și utilizat de regele Josia (639-609) în regatul de sud pentru a contracara influența considerabilă a stăpânirii asiriene, mai ales asupra cultului public de la templu. Descoperirea legii de către marele preot în templu (Urdeuteronomiums) nu constituie neapărat elementul declașator al reformei, însă a fost o motivație interioară. Herbert Donner notează că inflexiunile cultului soarelui din religia asiriană asupra religiei israelite focalizate pe templu nu au avut neapărat o influență negativă, ci impactul cu ea a evidențiat și mai mult componentele solare ale religiei canaanitice existente deja în structura și gândirea cultului și a templului din Iersualim. Această concluzie scoate în evidență faptul că regele Josia a dorit o reformă de emancipare politico-religioasă, și care a contribuit la o revizuire a simbolisiticii soarelui atribuite lui YHWH și acționării Sale în creație. Redactorii deuteronomistic și preoțesc au determinat definitiv limbajul

pe cei 25 de bătrâni de la templu că aduceau închinare soarelui, stând cu fața spre el (8, 16-19). O analogie a însușirilor solare cu YHWH se referă în primul rând la stăpânirea și ocrotirea Sa peste Israel și întreaga umanitate, și nu face neapărat trimitere directă doar la timpul petrecut în Egipt sau în Babilon, ceea ce indică utlizarea timpurie a acestui motiv, chiar din istorisirea creației (Fac 1,14). În acest sens are loc o depotențare a cultului soarelui în teologia și imaginea Sionului/Ierusalimului (Iez 8,16-18; IV Rg 23 [TM]). YHWH Însuși a creat soarele și celelalte legi ale creației spre binele omului. În limbajul istorisirii creației, ca și în textele conexe, redactorul utilizează verbul וַיִּתֵּן (*vaitten*) (a pune, a așeza) alături de subiectul YHWH pentru a suprinde faptul că soarele, luna și celelalte corpuri cerești au fost așezate, stabilite de YHWH pe cer (Fac 1,17; I Rg, 8,12-13; Is 45,18; Ier 10,12; Ps 8,4b; 24,2; etc) și nu El este subordonat lor, ele fiind doar parte din creație[24].

Majoritatea redactărilor Vechiului Testament îi atribuie lui YHWH caracterele soarelui doar într-un sens analogic, prin faptul că fără lumina soarelui nu ar putea exista viață pe pământ și nici o urmă de vegetație. YHWH nu este reductibil soarelui ca zeitatea RE din panteonul egiptean[25], ci El a creat soarele și l-a înălțat pe cer ca luminător și stăpânitor al zilei (Fac 1,17). În sens teologic El este soarele și lumina în Israel, ca și răsăritul și

---

și raportarea la elementele solare ale imaginii Lui YHWH de la templu în perioada pre și post exilică. A se vedea detalii la: Donner, Geschichte, 370-389.

[24] A se vedea pe larg problema solarizării la: Janowski, Die rettende, 192-219.

[25] În Cartea morților din Egipt este prezentat parcursul zeului soare RE în lumea moților sub forma zeului Osiris, stăpânul lumii morților, care în zorii zilei se înalță pe cer din nou ca zeul soare RE. Într-un mod suprinzător, din Egipt ne parvine cea mai veche tradiție a judecății din lumea de dincolo, aproximativ din mileniul III î.d.Hr. Din Cartea morților regelui scriitor Hunefer din sec. XIII î.d.Hr, ni se prezintă în patru scene judecata unui suflet adus în tărâmul morților de zeul morții Anubis. Inima sa (centrul persoanei și rezumatul vieții sociale de pe pământ) este cântărită în fața zeiței dreptății, Maat, prezentată aici în forma unei penițe, în timp ce secretarul judecății, Thot scrie un protocol al judecății. Sufletul este luat mai departe de Horus, care-l prezintă în fața lui Osiris, stăpânul împărăției subterane a morților, unde își mărturisește nevinovăția sau vinovăția prin 80 de mărturisiri, așteptând sentința finală. A se vedea detalii la: Fischer, Tod, 44-50.

apusul (Ps 30,6; 46,6; Deut 33,2; Ps 84), iar acestea formează motivele cele mai importante ale monoteismul biblic. În teologia Vechiului Testament lumina este simbolul stăpânirii iubitoare a lui YHWH față de poporul Său și este marca promisiunilor că El va răsări mereu ca Mântuitor pentru poporul Său. Redactorul suprinde semnificativ realitatea prin utilizarea verbului זָרַח (*zarah-* a se înălța, a se descoperi), atât în Deut 33,2, unde YHWH își descoperă slava Sa din munții Paranului, cât și în vestirile mesianice ale profetul Isaia, unde YHWH este Lumină veșnică pentru Israel (Is 60,19) și Cel care va paște turma Sa ca un păstor adevărat (Is 40,11)[26]. Trebuie menționat aici și coroborarea imaginii lui YHWH cu anumite însușiri ale unor animale, cum ar fi leul, taurul sau vulturul din culturile egipteană și mesopotamiană. Vechiul Testament conține multe situații în care un anumit gest sau o atitudine a lui Dumnezeu este comparată cu însușirea unui animal corespunzător, cum ar fi leul la profeții Amos și Osea, unde YHWH este ca un leu pentru Israel și Iuda, care răcnește către poporul depărtat de El (Am 1,2; Os 5,14)[27].

b) Legământul și promisiunea lui YHWH

Însă elementul cel mai important care descrie această apropiere a lui Dumnezeu, atât față de Israel, cât și față de omenire în general îl formează cuvântul legământ בְּרִית *(berit)*. Acest legământ, pe care Dumnezeu din inițiativă proprie îl încheie și îl întreține cu Israel este denumit un drept de privilegiu al lui YHWH asupra poporului Său. Deși nu este o idee specifică textelor nepreoțești, totuși ea este elementul fundamental al teologiei biblice și este utlizată în mod conex textelor preoțești și deuteronomistice. În documentul preoțesc el desemnează angajamentul liber și din proprie inițiativă a lui YHWH cu Israel, independent de vrednicia umană, în raport cu textele deuteronomice, unde el devine o responsabilitate umană, păstrarea legii intrinseci legământului făcând obiectul apropierii sau depărtării poporului ales de Creatorul Său. Trebuie

[26] Langer, Gott, 5. A se vedea și sensurile verbului la Gesenius, Hebräisches, 312.

[27] Atât în cultura israelită, cât și în cea a Orientului Apropiat, leul avea dublă funcțiune de apărare și de luptă. Reuter, Gott, 16.

menționat faptul că toate cele trei redactări au fost determinate în special de contextul politico-religios al deportării regatului de sud în Babilon sub regele Nabucodonosor în 586 î.d.Hr[28].

Pentru redactorul preoțesc legământul lui Dumnezeu încheiat ca o obligație proprie cu Israel și cu umanitatea în general este tema centrală a redactării, ceea ce a condus în exegeza biblică la ideea de teologia preoțească a legământului, reflectată mai ales în legămintele cu Noe (Fac 9) și Avraam (Fac 17)[29]. Deși imaginea lui YHWH este una eminamente transcendentă, ca Dumnezeu al întregii creații[30], totuși El se adresează într-un mod intim lui Israel și părinților lui ca Dumnezeu Atotputernic (*El șaddai*), cărora le descoperă slava Sa (*cavod*) (Ieș 24,15-17). Această slavă are și un caracter punitiv în anumite situații (Ieș 16,10; Num 14,10; 20,6), însă ea poate fi experiată prin cultul, care are sensul de restabilire a legăturii cu YHWH. El vorbește cu Moise peste chivotul legii (*chipporet*-ispășire) la ziua ispășirii păcatelor în Israel (Iom Kippur) (Lev 16,14) pentru a-Și arăta fidelitatea față de promisiunea că El este mântuirea în Israel. Iar acest aspect este suprins incontestabil de redactor prin legământ și limbajul acestuia. Legământul cu Noe este unul veșnic, necondiționat și se extinde la toată lumea ca totalitate (Fac 9,9), iar ca semn definitiv al promisiunii că YHWH nu va mai pierde la pașal lumea, pune curcubeul (Fac 9,13-15), care apare până astăzi la finalul ploilor torențiale de vară. Legământul cu Avraam are aceeași valență veșnică (Fac 17,7) și poartă în fundal trei promisiuni esențiale pentru existența lui Israel în istorie: înmulțirea (Fac 17,3-6), pământul Canaanului (Fac 17,8) și prezența permanentă a lui YHWH în mijlocul poporului (Fac 17,7) [31].

Totodată, promisiunea lui YHWH este din proprie inițiativă și independentă de comportamentul uman, însă El responsabilizează pe om pentru ruperea legământului, deoarece acest legământ cuprinde toate

---

[28] Levin, Das Alte Testament, 55.

[29] Crüsemann, Die Tora, 342.

[30] În textele preoțești ale istorisirii creației este utilizat în mare parte numele *Elohim*, încă un element conex universalității descoperii lui Dumnezeu specifică redactorului jahvistic.

[31] Schmitt, Arbeitsbuch, 203.

aspectele cotidiene și fundamentale ale umanității, și deci, nu vizează doar un anumit segment de care Israel poate face rabat pentru a ieși din schema legământului. În același timp, promisiunea divină și responsabilitatea umană sunt termeni complementari din perspectiva redactorului preoțesc, ca și din cea a teologiei deuteronomistice. În Deuteronom și teologia deuteronimistică legământul este văzut de această dată și ca o obligație proprie a lui Israel și a umanității în general, și care se referă la o supunere totală față de legea lui Dumnezeu. În majoritatea ocurențelor unde se află termenul *berit* este tematizată credința alături de ideea dreptății lui YHWH, văzută ca o relație ce urmează promisiunii lui YHWH în sine (Fac 15,1-21; Ieș 4,1-16; 21-31; Num 14,11b; etc)[32].

În Fac 15,1-6 se face referire la credința lui Avraam în promisiunile lui YHWH iar mai apoi în v. 7-21la promisiunea necondiționată a lui YHWH, materializată prin actul încheierii legământului. Este de altfel un specific al redactorului deuteronomistic, mai ales în contextul celor două exile ale lui Israel, de a crea o legătură istorică și teologică între promisiunea către Avraam și credința sa. În episodul jertfei fiului său Isaac (Fac 22,15-18) credința lui Avraam este premiza promisiunilor lui Dumnezeu către el, deoarece a crezut în totalitate promisiunilor. În același timp, promisiunea lui YHWH că Israel este poporul Său suscită obligația lui Israel de a păstra legământul pe care YHWH îl încheie din nou prin Moise (Ieș 19,3-9)[33]. Este de remarcat aici faptul că redactorul preoțesc vede legămintele cu Avraam și Noe, ca un instrument al desăvârșirii actului creației (Fac 1,1-2,4a), și de aceea el leagă în mod principial istoria lui Israel de actul creației. Prin acest legământ Dumnezeu continuă scopul Său de a readuce creația la starea nemijlocită de comuniune cu El. Promisiunea că El este aproape lui Israel și lumii este dovedită de construirea cortului sfânt și a sanctuarului/templului, prin care El Își sălășluiește numele Său

[32] Witte, Gerechtigkeit, 44.

[33] Credința și dreptatea sunt elemente specifice legământului, al cărui conținut este dreptatea lui Dumnezeu. Dumnezeu își manifestă dreptatea Sa în măsura în care respectă promisiunile Sale, iar Avraam este declarat drept pentru că a crezut dreptății lui YHWH. În acest caz, ca și din majoritatea ocurențelor din Psalmi, dreptatea are caracter mântuitor (iustitia salutifera). A se vedea detalii la Von Rad, Das erste Buch, 155-156.

în mijlocul poporului. Apropierea față de lumea Sa prin legământ, lege și implicit sanctuar este pentru teologia preoțească o continuare a creației, altfel spus, o continuare a prezenței lui Dumnezeu în creația Sa și nu ca o retragere de la scopul amintit. Genealogiile din Fac 5,1-32 și Fac 11,10-26 nu scot în evidență altceva decât dovada demografică a promisiunii înmulțirii sub binecuvântarea lui YHWH[34].

c) YHWH, ca Judecător

Un aspect important al apropierii lui Dumnezeu de om în textele nepreoțești se referă la imaginea Sa de Judecător drept și milostiv, dar care responsabilizează pe om pentru faptele personale (Fac 3,9-13; 4,9-10; Num 14,11). În multe situații această responsabilizare poarta amprenta unei pedepse în sens uman (Fac 3,14-19.22-24; 4,11-12; 6,7; Num 14,23b; Ieș 8,20; etc), însă chiar și în aceste situații El se arată omului milostiv (Fac 3,21; 4,15; 6,8; 8,21; etc.)[35].

Trebuie menționat că imaginea lui Dumnezeu de judecător este în istorisirea jahvstică a creației expresia stăpânirii lui YHWH peste toată lumea. Legătura dintre episodul căderii primilor oameni și istorisirea părinților lui Israel este realizabilă doar prin acțiunea mântuitoare a lui Dumnezeu în lumea Sa, adică cea de Judecător. Faptul că, deși omul se arată infidel promisiunii și binecuvântării Cratorului, nu implică o retragere a lui Dumnezeu de la creația Sa, mai ales că ea are în centrul său omul, care este o creație privilegiată. În Psalmul 82 TM, ca și din alte locuri similare, este evidentă o imagine a Judecății lui Dumnezeu ce derivă din calitatea Sa de Stăpân. Aici întâlnim la o primă lectură o imagine puțin neobișnuită a calității de judecător a lui YHWH. V. 1 face referire la o viziune, unde YHWH stă în mijlocul unui panteon al dumnezeilor. El nu este numit aici prin tetragramatonul YHWH יְהוָה, ci prin אֵל „El” „*adunarea lui Dumnezeu*” (*adat El*). Imaginea corespunde urcării în fruntea panteonului a unui zeu vechi-oriental, cum ar fi Marduc, în fruntea

[34] Zenger, Einleitung, 206-207.
[35] Schmitt, Arbeitsbuch, 216.

panteonului babilonian sau Baal, ca rege al dumnezeilor în fruntea celui ugaritic. Prezentarea face referire la calitatea de judecător al acestui zeu și face analogie la un corespondent pământesc, în acest caz regele sau un judecător într-o instanță de judecată[36]. Dumnezeii de care se amintește în v. 1 sunt denumiți prin pluralul אֱלֹהִים (*Elohim*)[37] și face referire la judecătorii sau conducătorii pământești[38], care au primit prerogativa esențială de a stăpâni doar prin două principii definitorii pentru orice societate sănătoasă: dreptate și judecată. În sensul judecății asupra dumnezeilor[39], YHWH este judecătorul și Dumnezeul Cel adevărat, iar Psalmul anunță

---

[36] Hossfeld, Zenger, Psalmen, 481.

[37] În Vechiul Testament cuvântul Elohim înseamnă Dumnezeu, un Dumnezeu, dumnezei. După formă și conținut indică un plural și este folosit cu acest sens în mai multe texte: Ieș 20,3; Deut 18; Ier 2,28; 11,13; Deut 6,14; Jud 2,12; Deut 10,17; Ps 136,2. Deși, după formă, Elohim are mereu statutul de plural, totuși, în construcțiile gramaticale el indică un singular din punct de vedere al conținutului (Fac 20,13; Deut 5,26; I Șam 17,26; Ier 10,10; 23,36; Ios 24,19 (*Elohim kodeshim*). În majoritatea cazurilor din cele aproape 2000 de texte, Elohim înseamnă un Dumnezeu, Dumnezeul sau Dumnezeu. Modul cum se folosesc aceste trei variații depinde de sensul contextului, dar mereu face referire la un singular, exprimat de cele mai multe ori de structura gramaticală în care se află. „*La început a făcut Elohim cerul și pământul.*“ (Fac 1,1), indică în mod clar numele personal al lui Dumnezeu. Aici subiectul Elohim este la plural, dar verbul determină acțiunea la singular. Cu același înțeles, Elohim este însoțit în multe cazuri de articol (*haelohim*): „*...YHWH, El este Elohim și nu este nimeni în afară de El*” (Deut 4,35), iar în alte texte însoțește și alte numiri ale lui Dumnezeu (II Rg 5,7; Is 40,28; I Șam 6,20; etc.). Pornind de la realitatea că în Vechiul Testament se vorbește de numele lui Dumnezeu, numai cu referire la poporul, care Îl adoră (este cuiva Dumnezeu), distingem trei înțelesuri ale lui Elohim: 1. ființa dumnezeiască, Dumnezeire; 2. slăvirea de către om sau un popor a unei singure dumnezeiri sau Dumnezeu; 3. Dumnezeu în Sine, când se vorbește de ființa unică a Dumnezeirii. Din toate aceste trei puncte rezultă în Vechiul Testament raportarea la revelația lui Dumnezeu, ca acțiune de descoperire personală. A se vedea: Köhler, Theologie, 17-21 și Schmidt, Elohim, 153-167.

[38] Textele de la Ras Schamra fac referire la aceeași idee.

[39] În mitologia siro-canaaniană lumea cerească este reprezentată de o multitudine de zei, a căror nume este alcătuit prin combinație cu *Elohim* (Ps 8,6; 29,1; 58,2; 89,6.8; Ieș 15,11; Iov 1,6). Mitologia preisraelitică face referire la un conducător monarhic, la un rege al cerului sau pur și simplu la zeitatea cea mai înaltă cum este în cea egipteană. În Psalmi sunt dese aceste imagini plastice ale lui YHWH, ca Domn suveran al lumii

o decădere a judecătorilor pământești, care au desconsiderat principiul judecății și al dreptății intrinseci legământului, fapt pentru care El se proclamă ca Judecătorul Cel drept, Care va face dreptate celor sărmani și asupriți (v. 1.6.7). În fond, este singurul care poate să facă dreptate în aceste situații. Realitatea că judecata Sa nu se reduce numai la Israel, ci și la neamuri (Am 1), arată statutul de Atotstăpânitor al lui YHWH peste întreg pământul. În același timp, YHWH, ca Stăpânitor și Judecător, contrazice prin urcarea Sa pe tron și pune în picaj orice mentalitate asupra corectitudii judecății efectuată în popoarele vecine lui Israel[40].

Însă de cele mai multe ori, expresia *judecata lui Dumnezeu*, ar duce cu gândul la o instituție juridică, unde Dumnezeu stă pe tron și judecă lumea, dând celui rău nefericirea, iar celui bun fericirea pentru veșnicie. Nu de puține ori, multe abordări exegetice au impregnat un caracter marcionit dreptății lui Dumnezeu, unde, în primă instanță avem de-afface cu un Dumnezeu, care ține mânie în sensul uman și cu orice ocazie răsplătește cu pedeapsă păcatele oamenilor, mai ales dacă aceasta are și caracter veșnic[41]. Pe de altă parte, în Noul Testament, Dumnezeu a uitat de atitudinea Sa din cel vechi și S-a hotărât să fie de acum bun, fapt pentru care, iubirea ia locul dreptății, iar fiecărui om i se răsplătește numai din prisma iubirii, indiferent de atitudinea lui morală. În limbajul vechi testamentar judecata lui YHWH nu are neapărat un aspect juridic, ci unul mântuitor, aspect reținut în mod special de Psalmi, unde relația dintre dreptate și judecată face referire la acțiunea mântuitoare și de restaurare a lui YHWH în lumea sa, denumită prin dreptatea slvatoare.

În peste 80 de ocurențe din textul ebraic sinonimia dintre judecată și dreptate face referire la mântuire și lege, ceea ce deschide pista pentru o abordare diversă decât ne-am aștepta în acceptanța științelor dreptului. Psalmul 89,14-17 este unul din cazurile speciale unde se întâlnesc deodată cele trei substantive importante pentru gândirea dreptății: קֶדֶק

---

zeilor, în sensul că El stăpânește peste întreg universul (*melek gadol al kol Elohim*) (Ps 95,3; 96,4; 103,19f; 135,5; etc). A se vedea: Kraus, Psalmen, 571.

[40] Hossfeld, Zenger, Psalmen, 481.

[41] Janowski, Die rettende, 94.

(ţedec), צדְקָהָ (ţedaca) și מִשְׁפָּט (*mișpat*).[42] Împreună cu cele două sinonime esențiale ale cuvântului *dreptate* în Vechiul Testament, mila חסֶד (*chesed*) și adevărul אֱמֶת (*emet*) (Ps 88,15), dreptatea și judecata sunt mereu în „*lumina feței lui YHWH*" (Ps 89,16). În versetul 17, ca și în Ps 97,2, dreptatea și judecata sunt temelia stăpânirii veșnice a lui Dumnezeu, „*Dreptatea și judecata sunt temelia scaunului Tău*" צדֶק ומִשְׁפַּט (*ţedec umișpat*). În mod metaforic, psalmistul surprinde aici siguranța și garanția stăpânirii mântuitoare a lui YHWH. Profetul Isaia deplânge starea morală în care a ajuns Ierusalimul, care altădată era „*Cetatea cea credincioasă și plină de dreptate* מִשְׁפָּט (*mișpat*). *Dreptatea locuia în ea, iar acum este plină de ucigași*". (Is 1,21). De cele mai multe ori în cartea Psalmilor, cele două substantive, *dreptate* și *judecată,* se referă la același lucru. Pentru faptul că în Ierusalim oamenii împlineau voia divină ca lege, era numit orașul dreptății, peste care stătea dreptatea lui YHWH ca mântuire. Asemenea analogii sunt prezente și în cazul femininului צדְקָהָ (ţedaca)[43].

Justitia salutifera este desemnată în multe situații din cartea Psalmi de relația lui צדֶק (ţedec) cu מִשְׁפָּט (*mișpat*). Acest aspect este primul care surprinde sinonimia dintre cei doi termeni prin expresia: Dumnezeu este „*judecător drept*" (Ier 11,20; Ps 9,5.6; 96,13). În Psalmul 99 psalmistul laudă mântuirea lui Jahwe în Iacov prin מִשְׁפָּט (*mișpat*) și צדֶק (ţedec): „*Tu ai întemeiat dreptatea* מִשְׁפָּט (*mișpat*)*; judecată și dreptate* מִשְׁפָּט (*mișpat*) צדְקָהָ (ţedaca) *Tu ai făcut în Iacov.*" (Ps 99,4). Este o specificitate a limbajului psalmistului de a folosi pentru dreptatea mântuitoare a lui YHWH în poporul Său, atât cuvântul judecată מִשְׁפָּט (*mișpat*), cât și dreptate קדֶצֶ (*ţedec): „Dumnezeule judecata Ta* מִשְׁפָּטֶיךָ (*mișpateca) dă-o împăratului și dreptatea Ta* צדִקְתָּךְ *(zidkateca) fiului Împăratului. Ca să judece* יָדִין *(iadin) pe poporul Tău cu dreptate* בצְדֶ֫ק (*be*ţedec)" (Ps 72,1-2)[44].

În același timp, este de remarcat că prin cuvântul dreptate se desemnează atât starea socială cerută de Dumnezeu în poporul Său, cât

[42] Septuaginta folosește același substantiv, δικαιοσύνη, în versetele 15 și 17. Vulgata folosește termenul de *iustitia* pentru ambele versete. În toate locurile Vechiul Testament folosește ambele substantive, fără deosebire de nuanță.

[43] Koch, צדק, 519.

[44] Koehler, Baumgartner, צֶדֶק (צדק), 943.

și binecuvântarea cultică, pe care evreul o primește prin participarea și contribuția sa la slujba de la templu. Pelerinajul către templul din Ierusalim a fost considerat un prilej de a primi binecuvântarea pentru familie și comunitate. „*Cine se va sui în muntele Domnului și cine va sta în locul cel sfânt al Lui? Cel nevinovat cu mâinile și curat cu inima, care n-a luat în deșert sufletul său și nu s-a jurat cu vicleșug aproapelui său. Acela va lua binecuvântare de la Dumnezeu și* צְדָקָה *(țedaca) de la Dumnezeu, Mântuitorul său.*" (Ps 24,3-5). Și din alți Psalmi, teofaniile cultice fac referire la מִשְׁפָּט (*mișpat*) și צְדָקָה *(țedaca)*, ori ca mântuire din parte lui YHWH sau ca lumină și binecuvântare, în special în Ps 99,11, unde lumina către cel drept *(țadic*) face referire la făgăduința mântuirii către Israel, mai ales că acest Psalm este un cântec dedicat urcării metaforice pe tron a lui YHWH ca să facă judecată dreaptă propriului popor[45]. Este ușor sesizabil și din aceste particularități faptul că tema binecuvântării din textele nepreoțești este complementară legământului și promisiunii mântuitoare a lui Dumnezeu în poporul Său, pe care redactorii o denumesc prin dreptate mântuitoare[46].

d) Înțelegerea omului

Ambele redactări ale actului creației îl poziționează pe om în centrul procesului creației și este cel care-l încheie. Imaginea omului *de chip și asemănare* din Fac 1,26-27 este continuată de redactorul jahvistic prin aceea că insistă asupra unei intervenții nemijlocite a lui Dumnezeu în cazul creării omului (Fac 2,7). Omul este ființa care corespunde pe deplin naturii creației în general dar și scopului inițial al lui Dumnezeu din creație. Faptul că omul are capacitatea de a pune nume și a diferenția toate animalele create (Fac 2,19-20) decurge din calitatea sa de administrator al creației, care este văzută de redactor ca un mandat cu acoperire în toată istoria și creația datorită faptului că omul este singura creație căreia i se

[45] Koch, Wesen, 119-121.

[46] Deoarece tema relației dintre dreptate și judecată în teologia Vechiului Testament este vastă se recomandă consultarea studiilor despre dreptate menționate aici.

atribuie o relație directă cu Creatorul, adică cea de chip[47]. În mod surprinzător ambele istorisiri ale creației nu corespund neapărat cronologic, prezentările cosmologice fiind prezentate diferit de redactori, însă acest aspect nu suscită o contradicție de principiu între istorisiri. Succesiunea zilelor creației din primul capitol nu are nici o legătură cu cea din capitolul al doilea, unde redactorul începe tocmai cu rezultatul creației, odihna lui Dumnezeu în ziua a șaptea. De pildă, apa este un element esențial și determină prin cele patru râuri (Fișon, Gihon, Tigru și Eufratul) geografia Edenului (Fac 2,10-14), în timp ce în textul preoțesc, în raport cu miturile haosului reprezentate de apă în Vechiul Orient[48], trebuie sistematizată și pusă în ordine pentru a servi dezvoltării vieții. În primul capitol omul este în piramida creației, iar în cel de al doilea este tocmai în mijlocul ei[49].

Însă pentru o înțelegere a acestui apsect este necesar să facem apel și la imaginea omului din capitolul 1. Aici redactorul preoțesc scoate în evidență imaginea omului ca și coresponsabil la desăvârșirea creației mai ales din perspectiva calității sale de „*chip și asemănare*" (Fac 1,26-27) a lui Dumnezeu prin utilizarea termenilor בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ (*beṣalmenu chidmutenu*) (Fac 5,1.3; 9,6) și pe care le utilizează fără deosebire de sens. Începând cu Sfântul Irineu al Lyonului în sec. II d.Hr. cei doi termeni sunt considerați separați în sensul diferenței dintre *imago* și *similitudo*. Pentru redactor aceasta nu este neapărat o calitate a omului cât o relație din care decurc celelalte responsabilități ale omului ca persoană sociologică. Hans Werner Schmidt notează faptul că redactorul preoțesc are în vedere în determinarea imaginii omului de chip și asemănare al Creatorului pe cea a regelui din tradiția vechi-orientală, care este imaginea și reprezentantul zeului principal pe pământ. Însă chiar și în Vechiul Orient această imagine a fost democratizată la toți oamenii și nu redusă doar la rege. În istorisirea creației din calitatea de chip rezidă stăpânirea omului asupra animalelor și a lumii întregi, omul fiind cinstit de Creator cu slavă și cinste (Ps 8,6-7)[50].

---

[47] Wolff, Anthropologie, 229-230.

[48] A se vedea detalii despre miturile mesopotamiene și asiro-babiloniene la: Westermann, Genesis 1-11, 30-31.

[49] Von Rad, Das erste Buch, 61.

[50] Schmidt, Einführung, 106-107.

Claus Westermann accentuează imaginea omului de chip și asemănare din istorisirea creației biblice, considerând faptul că cei doi redactori, preoțesc (Fac 1,1-2,4a) și jahvistic (Fac 2,4b-3) au în vedere o antropologie teologică, în sensul că omul este mereu în relație cu Dumnezeu-Creatorul, stă mereu în fața lui, ca și creatură specială a Sa. Crearea omului nu este o declarație despre om în sine, ci despre creația lui prin Creator, ceea ce face ca orice dimensiune socială a omului să aibă ca centru relația cu El. În același timp, prin calitatea de chip al omului nu este accentuată atât misiunea de a stăpâni (în numele lui YHWH), cât cea de partener pentru totdeauna al Creatorului. Bineînțeles, ca și în cazul imaginii din culturile Vechiului Orient, Westermann nu declină capacitatea omului primită prin creație de a stăpâni, însă în mod primar ea exprimă relația de intimitate cu Creatorul. Cu alte cuvinte, raportarea omului la creație și om în general trebui să fie ca la Creator, însă nu în sensul reductibilității (panteismului) Creatorului la creatură[51].

Din această perspectivă, pentru redactorul preoțesc, ca și pentru cel jahvistic, păcatul este depărtarea de Dumnezeu și stricarea ordinii din creație, drept pentru care, el înseamnă o autonomie în afara lui Dumnezeu. Redactorul notează ca urmare a acestui fapt pentru prima dată termeni ca ură, violență și răutate. Mai mult de atât, în cadrul aceleiași antropologii la care făcea referire profesorul Westermann, imaginea omului în relație cu Dumnezeu este exprimată de Psalmiști prin termeni ca drept (31,19), evlavios (32,6), onest (33,1), înțelept (Ps 37,30; Pild 11,9), cu frică de Dumnezeu (34,23) și robul lui YHWH (31,17), iar cea a omului depărtat de Dumnezeu prin fiecare termen antinomic celor amintiți deja: (1,5; 7,1; 11,5; 34,22: etc)[52].

Trebuie remarcat că doar redactorul jahvistic menționează un proces al creării omului, cum a fost și din ce a fost creat, care împreună cu imaginea de chip și asemănare (documentul preoțesc) crează o antropologie a omului în planul creației. În același timp el determină termeni ca su-

[51] Westermann, Theologie, 83. Exploatarea actuală a omului și a naturii încojurătoare este contrară principiului sociologic al omului din cadrul general al creației.

[52] Van der Wejden, Die Gerechtigikeit, 2-15.

flet, însuflețit, trup, duh și suflare. Numele Adam dat primului om הָאָדָם (*haadam*-pământ) (Fac 2,7; 3,19) face aluzie la complementaritatea sa cu creația iar în acest sens redactorul nu face vreo separație între el לְנֶפֶשׁ חַיָּה (*lenefeș chaia*) (Fac 2,7) și animalele, ambii fiind denumiți prin „ființe vii" נֶפֶשׁ חַיָּה (*nefeș chaia*) (Fac 2,19). În Fac 2,7 expresia נִשְׁמַת חַיִּים (*nișmat chaim*) „*a suflat viață*" se referă la forța vitală primită de la Dumnezeu, dar care există datorită Duhului lui Dumnezeu רוּחַ (*ruach*) care suflă în om și întreține viața[53].

În același timp, omul are o intimitate, nu numai cu Dumnezeu, ci și cu animalele. În uzanța Vechiului Orient numirea unei persoane reprezintă indicatorul unei relații personale și intime cu persoana în cauză, iar numirea animalelor de către Adam denotă o cunoaștere a ființei animalelor, și implicit are o putere asupra lor, ceea ce indică ideea că mandatul lui de a stăpâni în numele lui Dumnezeu peste creație capătă un caracter social și nu unul despotic și egoist[54]. Pentru redactor Moise se află într-o familiaritate aparte cu Dumnezeu, care conform mentalităţii semite, cel care cunoaşte semnificaţia numelui unei persoane se considera că implicit avea și niște puteri asupra ei, ceea ce îl face pe Moise să ceara lui Dumnezeu vederea faţă către faţă. Revelaţia din rugul aprins este pe de altă parte și dorința lui YHWH de a se descoperi din ce în ce mai mult lui Israel și umanității, și este un element analog al chemării lui Israel pe nume de către Dumnezeu: „*Nu te teme căci Eu te-am răscumpărat și te-am chemat pe nume,al Meu ești. Dacă vei trece prin ape, Eu sunt cu tine și în valuri tu nu vei fi înecat. Dacă vei trece prin foc, nu vei fi ars și flăcările nu te vor mistui. Căci Eu sunt Domnul Dumnzeul tău"* (Is 43,1-3). Posibil ca Isaia să se fi referit, într-adevăr și la focul și apa cu care fiii lu Iacov au fost încercaţi, dar în mod evident vestește poporului grija părintească a lui Dumnezeu faţă de poporul Său, lui Moise și părinților lui Israel[55].

---

[53] Limbajul ebraic nu traduce prin suflet ceea ce noi înțelegem prin suflet în limbile europene. Pentru că explicația celor doi termini שֶׁפֶשׁ (*nefeș)* și רוּחַ (*ruach*) care suprind ideea de suflet necesită o tratare aparte, a se consulta înțelesul celor doi termini la Harder, Seele, 1112-1119 și în mod special Wolff, Anthropologie, 29-74.

[54] Valdes, Ce știm, 20.

[55] Semen, Experiența, 54-55.

e) Păcatul și urmările lui

Din perspectiva redactorului jahvistic păcatul este privit ca o fenomenologie a depărtării omului de Dumnezeu și are urmări asupra naturii înconjurătoare, relațiilor interumane și a relației cu Creatorul. Totodată istoria lui Israel, ca popor al lui Dumnezeu are altă conotație și din prisma unei referiri la păcat. Păcatul sau fărădelegea în Israel sunt văzute din prisma legăturii dintre popor și YHWH, și nu se face deosebire între termenii ce definesc păcatul în Vechiul Testament (*hataa, awon, pasa*). Pentru că relația dintre Dumnezeu și popor este văzuta din prisma tată-fiu, păcatul este considerat din perspectiva acestei relații ca o infidelitate și o nesupunere față de legea, care pentru Israel nu are valențe juridice, cât mântuitoare (Ps 119). La profetul Ieremia, acuzația cea mai gravă atribuită lui Israel este *uitarea* legământului, prin care el a primit în dar bunătatea lui YHWH. Este o greșeală raportarea unei stări generale a păcătoșeniei din Biblie la Israel în sine. Nesupunerea lui Israel sub legământ este o chestiune care privește în primul rând legătura aparte dintre Dumnezeu și poporul Său.

În Vechiul Testament realitatea stării de păcat generală a omenirii nu are de-aface cu istoria lui Israel în sine, ci cu istoria de început, unde se face referire la multiple forme de păcat, și pe care redactorul nostru le vede ca unitate, fără deosebirea și sistematizarea pe care o facem astăzi. Prin urmare, și atitudinea diferită a lui Dumnezeu, ca și Creator, în relația dintre vină și pedeapsă: ca judecător, care pedepsește uciderea și fărădelegile și (Fac 3-4), ca reconciliator, care în imaginea deluviului (Fac 6-8), deși pedeapsa Sa cuprinde toată creația, totuși El dorește o păstrare și restaurare a relației dintre El și om, respectiv creație, arătând bunătatea Sa generațiilor lui Noe (Fac 8,5.7.21)[56]. Documentul jahvistic, ca de altfel și cel preoțesc prezintă depărtarea de legea divină a legământului ca o alegere proprie, fapt pentru care, urmările acestei depărtări nu se traduc în Vechiul Testament prin pedeapsă[57], în sensul juridic, deoarece

[56] A se vedea detalii la: Westermann, Theologie, 104-107.

[57] Limbajul ebraic nu înregistrează cuvântul *a pedepsi*, ci doar termenul דָּקַפ (*pakad*) (a observa, a cerceta, a vizita). În textul de la Ieș 20,5 (participiul *poked*) este vorba de o cercetare a păcatelor părinților de către Dumnezeu, care la prima vedere are caracterul

Dumnezeu nu pedepsește, ci reversul propriilor păcate care au adus pe om în starea de depărtare față de Dumnezeu.

Rezumat

Referatul de față este doar o schemă principală a înțelegerii documentului jahvistic și a teologiei din spatele lui și deci nu o abordare exhaustivă. După cum se poate constata, textele nepreoțești sunt în legătură strânsă și cu celelalte redactări, în special cu cea preoțească, cu care este aproape complementară din prisma istorisirii actului creației. Totodată, elemente teologice ale documentului jahvistic nu se pot înțelege fără apelul la cele

---

de pedeapsă. Termenul în sine poate avea sensul de pedeapsă, însă nu în sensul juridic al raportării umane. Limba ebraică folosește o serie de verbe specifice pentru a suprinde motivul răsplătirii, care după majoritatea bibliștilor este o caracteristică a literaturii înțelepciunii (Pild 25-29), dar prezent și în cărțile istorice, profetice și mai ales în psalmi, și care suprinde cel mai bine această realitate. Din această privință, destinul uman este o proiecție a libertății proprii, care poate avea urmări bune sau rele, și nu un automatism stabilit de Dumnezeu pentru a-Și arăta samavolnic calitatea Sa de Stăpân, din care și decurge autoritatea obiectivă a Sa de a fi Judecător asupra întregii omeniri. Împlinirea acestui destin depinde de acțiunea lui Dumnezeu de a duce la finalitate urmarea acestor fapte în viața omului sau folosind limbajul Pildelor, El întoarce către făptaș, fapta însăși (Pild 24,12/Hifilul de la *shub* יָשִׁיב și 25,22/Pielul de la *shalam* יְשַׁלֵּם). Bernd Janowski, referindu-se la gândirea lui Koch scoate în evidență faptul că în sfera destinului uman se accentuează prea puțin aspectul social al dreptății conective sau al reciprocității relațiilor interumane. A se vedea: Janowski, Die rettende, 176. În cartea profetului Osea cearta și dojana lui YHWH asupra poporului Său se arată ca răsplătire a faptelor lui Iacov și Efraim: „*Și Domnul dojenește cu ceartă pe Iuda: Pedepsi-voi pe Iacov pentru purtările lui și-i voi răsplăti după faptele lui*." (Os 12,3). „*Efraim însă a întărâtat urgia Lui. Vărsările de sânge le va aduce Domnul asupra lui și va prăvăli peste el batjocura Lui*." (Os 3,15). Sunt două versete prin care Osea anunță că faptele lui Iacov și ale lui Efraim sunt de fapt obiectul acuzării din partea lui YHWH. De două ori profetul folosește verbul *facad*, cu înțelesul de a încredința, a lăsa, și se află în paralel cu verbul *șub* (a aduce înapoi) din Pild 24,12, folosit și în v. 15. Mânia de care vorbește Osea aici nu înseamnă altceva decât acțiunea prin care Dumnezeu permite ca faptele să se întoarcă înapoi la făptaș, astfel că Iacov și Efraim își primesc consecințele faptelor. Această prevestire a mâniei lui Dumnezeu are în cap 12 rolul chemării sau întoarcerii lui Iacov la Domnul Savaot, pentru a păzi din nou dreptatea și dragostea Lui (v. 6-8). Detalii la Koch, Gibt es?, 74.

preoțești și pe alocuri elohistice, ceea ce a determinat în mare parte o prezentare analogică a teologiei documentelor jahvistice și preoțești. Este o evidență faptul că un episod istoric sau o idee teologică neincluse în documentul jahvistic se regăsesc preponderent în cel preoțesc și deuteronomistic, ceea ce denotă că în foarte puține situații exegeza biblică face apel la un anume episod biblic în afara unei concordanțe a redactărilor textuale. Chiar dacă, de pildă, în textele nepreoțești nu este întâlnită textual ideea legământului, specifică redactorului preoțesc, totuși ea este completată de tema binecuvântării, care este centrală promisiunii că Dumnezeu Își va păstra legământul cu Israel. Consider că studierea profilelor redacționale ale Vechiului Testament oferă un instrument necesar în înțelegerea anumitor texte dificile, contexte istorice și idei teologice, care de cele mai multe ori induc în eroare pe cititor. În același timp, înțelegerea lor greșită poate determina diverse erori în teologia biblică și patristică.

Bibliografie:

Biblia sau Sfânta Scriptură, E.I.B.M.B.O.R., București, 1997.

Biblia Hebraica Stuttgartensia, תורה נביאים וכתובים Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, vierte verbesserte Auflage, 1990.

Die Bibel, Einheitübersetzung, Altes und Neues Testament, Herderverlag, Freiburg, Basel, Wien, 2005.

Η ΠΑΛΑΙΑ ΔΙΑΘΗΚΗ. ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ Ὁ (Septuanginta), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979.

Biblia Sacra. Iuxta Vulgatam Verssionem, Recensuit et brevi apparatu instruxit Robertus Weber, Deutsche Biblegesellschaft, Stuttgart, 1989.

Novum Testamentum Graece, 26. Auflage Nestle-Aland, Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1983.

Achimescu, Nicolae, Istoria și filosofia religiilor la popoarele antice, Editura Tehnopress, Iași, 61-64.

Boecker, Hans Jochen (Hg.), Altes Testament, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1983.

Coenen, Lothar (Hg.), Theologisches Begriffs Lexikon zum Neuen Testament, Theologischer Verlag R. Brockhaus, Wuppertal, 1977.

Crüsemann, Frank, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetztes, Gütersloher Verlagshaus, 3 Auflage, Gütersloh, 2005.

Donner, Herbert, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen 2, ATD 4/2, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1995.

Fischer, Alexander A., Tod und Jenseits im Alten Orient und im Alten Testament, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2014.

Gertz, Jan Chr. (Hg.), Grundinformation Altes Testament, 5. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2016.

Hossfeld, Frank-Lothar & Erich Zenger, „Psalmen 51-100", im Erich Zenger, HThKAT, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau, 2000.

Janowski, Bernd, „Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils. Das Motiv der Hilfe Gottes „am Morgen" im Alten Orient und im Alten Testament", im Günther Bornkamm, Gerhard von Rad, WMANT 59, Neukirchener Verlag, Neukirchen Vluyn, 1989.

Janowski, Bernd, Die rettende Gerechtgkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 1999.

Jenni, Ernst & Claus Westermann, THAT, Band I, Chr. Kaiser Verlag, München, 1994.

Koehler, Ludwig & Walter Baumgartner, Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, neu bearbeitet von Walter Baumgartner, Johann Jakob Stamm, E.J. Brill, Leiden, 1983.

Köhler, Ludwig, Theologie des Alten Testament, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1936.

Kraus, Hans-Joachim, „Psalmen 1-59", im Siegfried Herrmann, Hans Walter Wolf, Biblischer Kommentar Altes Testament", Band XV/1, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1960.

Kraus, Hans-Joachim, „Psalmen", im Martin Noth, Biblischher Kommentar Altes Testament", Band XV/2, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1960.

Langer, Birgit, Gott als „Licht" in Israel und Mesopotamien. Eine Studie zu Jes 60, 1-3.19f".,Verlag Österreich Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg, 1989.

Levin, Christoph, Das Alte Testament, Verlag C.H. Beck, München, 2001.
Noth, Martin, Gesammelte Studien zum Alten Testament. Theologische Bücherei 6, Chr. Kaiser Verlag, München, 1957.
Petercă, Vladimir, Mesianismul în biblie, Ed. Polirom, Iași, 2003.
RGG 5, J.C.B. Mohr Siebeck, Tübingen, 1986.
Schmid, Hans Heinrich, Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung, Theologischer Verlag, Zürich, 1976.
Schmidt, Werner H., Einführung in das Alte Testament, 5. Erweiterte Auflage, Walter de Gruyter, Berlin, 1995.
Schmitt, Hans-Christoph, Arbeitsbuch zum Alten Testament, Vandenhoeck& Ruprecht, Göttingen (UTB) 2007.
Semen, Petre, Experiența umanului cu divinul după Sfânta Scriptură, Ed. Performantica, Iași, 2007.
Smend, Rudolf, Die Entstehung des Alten Testaments, . Kolhammer, Stuttgart, 1984.
Valdes, Ariel Alvarez, Ce știm despre Biblie 4, Studii biblice 11, Sapientia, Iasi, 20.
van der Wejden, A.H., Die Gerechtigikeit in den Psalmen, Imprimi Potest, Nimwegen, Holland, 1952.
von Rad, Gerhard, „Das erste Buch Mose", im Artur Weiser (Hg.) Das Alte Testament Deutsch 2/4, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1964.
Welt und Umwelt der Bibel Nr. 85-3/2017, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 2017.
Westermann, Claus, Genesis 1-11, Erträge der Forschung, Band 7, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1993.
Westermann, Claus, Theologie des Alten Testament, ATD 6, Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen, 1978.
Witte, Markus (Hrsg.), „Gerechtigkeit" în Themen der Theologie, Christian Albrecht et. alii. (Hrsg.), Band 6, Mohr Siebeck, Tübingen, 2012, 44-47.
Wolff, Hans Walter, Anthropologie des Alten Testaments, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2010.
Zenger, Erich, Einleitung în das Alte Testament, 8. Auflage, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 2012.

Harismele în Biserică potrivit Noului Testament[1]

Marian Vild*

Consideraţii preliminare

Este îndeobște cunoscut și recunoscut faptul că Biserica întemeiată de Hristos este descrisă în textele noutestamentare ca o comunitate harismatică[2]. Hristos Însuși, Capul și Întemeietorul ei, este prezentat în Sfintele Evanghelii, și perceput de contemporanii săi, mai degrabă ca un harismatic, decât ca un cărturar în înţelesul comun de atunci de om „școlit" în cele ale Legii lui Moise. Acest lucru în ciuda faptului că este numit de multe ori cu apelativul ebraic: *Rabbi* (Mc 9,5; 11,21; 14,45; Mt 26,25), sau cu cel grecesc: *διδάσκαλε* (mai cu seamă în Evanghelia Sfântului Ioan dar și în Mc 4,38; 9,17.38; 10,17.20.35 etc.). Percepţia generală era că Hristos învăţa „ca Cel ce are putere, iar nu în felul cărturarilor" (Mc 1,22). De aceea persoana lui Hristos era asociată de contemporanii săi mai degrabă cu cea a unui profet, adică a unui harismatic (Mt 21,11.46; Mc 6,15; 8,28; Lc 7,16; In 4,19; 6,14; 7,40.52; 9,17). Se pare că până și între farisei și cărturari, erau opinii și discuţii cu privire la acest aspect: „Și văzând fariseul care îl chemase a zis în sinea sa: Acesta, de ar fi prooroc ar ști cine și ce fel e femeia care se atinge de El ar ști că este păcătoasă" (Lc 7,39 vezi

---

[1]Acest material a fost prezentat la simpozionul anual al Uniunii Bibiștilor din România, la întâlnirea din februarie, 2009, și prin urmare a mai fost publicat sub titlul: „Harismele în Biserică potrivit Noului Testament. Note pe marginea unei reevaluări dintr-o perspectivă fenomenologică", în *Cercetări Biblice* (Anuarul Uniunii Bibliștilor din România), anul 4/2 (2010), 9-22.

* Pr. Lect. Dr. Marian Vild, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul", Universitatea din București.

[2] Dunn, The Theology, 552.

şi Mc 8,11)[3]. Un ecou al concepţiei generale îl aflăm şi între ucenicii lui Iisus, atunci când, dezamăgiţi îi spun chiar Domnului Înviat, şi pe care încă nu Îl recunosc, despre „Iisus Nazarineanul" Care era „...prooroc puternic în faptă şi în cuvânt înaintea lui Dumnezeu şi a tot poporul..." (Lc 24,19)[4]. Desigur, Iisus era cu mult mai mult decât un prooroc, dar mesianitatea lui a fost înţeleasă deplin, chiar şi de către cei doisprezece Apostoli, abia după Înviere.

Urmărind descriererea întemeierii primei comunităţi creştine din Ierusalim la evenimentul Cincizecimii şi întemeierea celorlalte comunităţi locale în diferite oraşe din bazinul mării Mediterane, observăm că în Biserica primară fenomenul harismatic era larg răspândit, şi caracteriza comunităţile ecclesiale. Acest lucru rămâne constant în paginile noutestamentare începând de la Cincizecime, când Sfinţii Apostoli încep să vorbească în limbi (FAp cap. 2), săvârşesc minuni şi vindecări (FAp cap. 3) şi până la diferitele liste cu harisme care apar în Epistolele pauline şi de care se bucurau primii creştini. Bunăoară, membrilor Bisericii din Corint Apostolul Pavel le aminteşte în prologul primei Epistole către Corinteni că nu sunt lipsiţi de nici un „dar" (χάρισμα). Aceste harisme sunt descrise ca lucrări ale harului Duhului Sfânt, „Mângâietorul" Cel care se pogorâse la momentul Cincizecimii în mod plenar peste ucenici, ca urmare a preamăririi lui Hristos prin Patimi şi Înviere.

Încă din secolul al IV-lea după Hristos, putem citi însă, în omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur la Epistolele pauline, că unele din aceste harisme erau necunoscute Bisericii din vremea sa[5]. Acelaşi lucru l-am putea afirma şi noi astăzi. Explicaţia acestui fenomen, aproape unanim acceptată, este aceea că harismele au fost necesare Bisericii primare şi s-au manifestat mai ales atunci în scop misionar[6]. Dacă luăm în considerare însă

---

[3] Jeremias, New Testament Theology, 77.

[4] Cullmann, atrage atenţia că în Noul Testament există două categori de referiri la Iisus ca profet: una în care este văzut ca un „profet" asemenea celor din vechime, şi cealaltă în care El este văzut ca „Profetul" eshatologic (Christology, 30).

[5] Omilia a XXIX-a la I Corinteni, în Sf. Ioan Gură De Aur, Comentariile,300.

[6] Bunăoară, Părinte Ştefan Slevoacă consideră că perioada harismelor a durat din veacul I până prin veacurile III-IV d. H., lucru ce contrazice observaţia Sf. Ioan

termenul χάρισμα, așa cum apare el în Noul Testament, precum și unele harisme din listele ce apar în Epistolele pauline, vom sesiza că explicația de mai sus nu este întru totul mulțumitoare. Desigur fără a fi eronată în totalitate[7], ea are nevoie de noi accente și se cere astăzi reevaluată. Poate să existe Biserica fără harisme? Ce s-a întâmplat cu harismele pe care le găsim în Noul Testament și care împodobeau Biserica primară? Pentru a putea răspunde la aceste întrebări va trebui mai întâi, să trecem în revistă, situația harismelor în Biserica primară așa cum apare ea în textele Noului Testament, pentru ca astfel să înțelegem mai bine locul și rolul harismelor în organismul Bisericii.

1. χάρισμα în Noul Testament

Cuvântul χάρισμα vine de la verbul χαρίζομαι, care înseamnă *a dărui, a da, a acorda, a ierta*, și face parte din aceeași familie (având aceeași rădăcină: χαρ), cu termenii: χάρις (har, grație), χαριτόω (favorizez), εὐχαριστέω (mulțumesc). Până în perioada Noului Testament cuvântul χάρισμα apare extrem de rar în greaca clasică[8]. Nici LXX nu cunoaște acest termen decât în unele variante textuale[9]. În Noul Testament, el este specific Sfântului Pavel[10] (dacă socotim și pastoralele ca pauline), deoarece din cele 17 apariții ale sale, 16 sunt în corpus-ul paulin, și una în Epistola 1 Petru (4,10). Distribuția celor 16 apariții în Epistolele pauline este următoarea: 6 ocurențe în Epistola către Romani, 7 apariții în 1 Corinteni, câte una în

---

Gură de Aur, despre harismele din vremea sa. Mai mult, el vorbește de o „stagnare" a harismelor care s-a produs treptat (Slevoacă, Harismele, 718-719).

[7] Sf. Ioan Gură De Aur, Comentariile, 300.

[8] Cf. Barclay, Analiza, 152.

[9] Astfel, în Înț. lui Sirah 7,33 χάρις din cele mai multe manuscrise apare ca χάρισμα în Codex Sinaiticus și în unele minuscule. În aceeași carte la 38, 30 în loc de χρῖσμα cum au majoritatea manuscriselor, Codex Vaticanus are χάρισμα. Dacă prima variantă menționată are șanse să fie autentică, cea de a două este, evident o greșeală de copiere. La acestea mai putem adăuga și traducerea grecească a Vechiului Testament făcută de Teodotion, unde în Ps 33, 22, avem χάρισμα în loc de ἔλεος. Cf. Conzelmann χάρισμα, 393.

[10] Rămâne o enigmă faptul că Sf. Luca, ucenicul și colaboratorul Sf. Ap. Pavel nu folosește deloc cuvântul χάρισμα în cele două scrieri ale sale.

Epistolele 2 Corinteni, 1 Timotei și 2 Timotei[11]. Putem observa că toate aceste apariţii sunt într-un context soteriologic, și că majoritatea sunt în Epistolele către Romani și 1 Corinteni (13 ocurenţe). Deasemena, trebuie să precizăm, așa cum remarca Conzelmann, că termenul χάρισμα este legat de χάρις, pe de o parte și de πνεῦμα, pe de alta[12].

A. χάρισμα și χάρις

Acești termeni sunt înrudiți nu numai etimologic ci și teologic. Frecvența lui χάρις este mult mai mare în Noul Testament[13] și prezența sa nu este limitată doar la corpus-ul paulin. El a evoluat în gândirea greacă de la un sens profan, acela de „favoare", „dispoziţie plăcută", „plăcere", la un sens religios de „putere a divinităţii". Traducătorii Septuagintei preferă pe χάρις pentru termeni ebraici precum *hēn* –„bunăvoinţă, „favoare", „har", sau *hesed* – care înseamnă: „credincioșie", „loialitate", „îndurare", „bunăvoinţă", „milostenie", „bunătate", „dar" și care sunt aplicaţi atât raporturilor dintre oameni, cât și raportului poporului ales cu Dumnezeu. În Noul Testament, pe lângă sensul profan i se adaugă unul teologic, mult mai profund decât cele prezente în gândirea greacă sau în Vechiul Testament. Mai ales la Sfântul Apostol Pavel, χάρις este înţeles și folosit în primul rând pentru a desemna puterea sau energia divină care actualizează și transmite roadele jertfei lui Hristos, fiind împărtășită credincioșilor prin Sfântul Duh în Biserică. În Epistolele sale, Sfântul Apostol Pavel dezvoltă învăţătura despre harul dumnezeiesc arătând că acesta este absolut necesar pentru mântuire, este un dar gratuit din partea lui Dumnezeu, are iniţiativa în procesul mântuirii, are un caracter universal, conferă omului adevărata libertate, mântuirea (îndreptarea) se realizează prin colaborarea omului cu harul etc[14].

În acest context mai larg, în care abundă folosirea lui χάρις, Apostolul Pavel folosește și χάρισμα. În Epistola către Romani χάρισμα este sinonim cu χάρις în contextul paralelismului antitetic dintre Adam și

[11] Vezi și Morgenthaler, Statistik, 155.

[12] Conzelmann, χάρισμα, 394.

[13] χάρις apare de 155 de ori în Noul Testament. Cf. Morgenthaler, Statistik, 155.

[14] Despre χάρις a se vedea mai pe larg studiul nostru: Vild, Charis, 19-39.

Hristos, desemnând harul divin dat spre mântuire prin Hristos (5,15.16; 6,23). Probabil că aici Apostolul preferă pe χάρισμα lui χάρις pentru a sublinia, încă o dată, gratuitatea harului. Pentru cuvântul „dar" Sfântul Pavel folosește însă și substantivul δορεά, iar în construcții mai complexe apar toți cei trei termeni: „Dar nu este cu greșeala cum este cu harul (*τὸ χάρισμα*) căci dacă prin greșeala unuia cei mulţi au murit, cu mult mai mult harul (ἡ χάρις) lui Dumnezeu și darul (ἡ δωρεὰ) Lui au prisosit asupra celor mulţi, prin harul (ἐν χάριτι) unui singur Om, Iisus Hristos" (Rom 5,15)".

Apostolul distinge însă, între χάρις și χάρισμα, și acest lucru îl putem observa clar în Romani 12, 6 unde cei doi termeni apar împreună: „Dar avem felurite daruri (χάρισματα) după darul (χάρις) ce ni s-a dat...". În cele două apariţii din Epistolele Pastorale (1Tim 4,14; 2 Tim 1,6) el semnifică harul special al preoției. Așadar, Timotei se deosebește de ceilalţi credincioși prin χάρισμα – darul special- al preoţiei primit prin punerea mâinilor Apostolului. Un caz extrem de interesant îl reprezintă 1 Corinteni 7,7 unde căsătoria sau fecioria este desemnată de Apostol prin termenul χάρισμα. Același înţeles, dar nu aplicat doar situaţiei căsătoriei sau fecioriei, îl putem întâlni la 1 Petru 4,10 unde termenul desemnează darul dat de Dumnezeu fiecărui om. Nu în ultimul rând, χάρισμα se referă la darurile duhovnicești, ceea ce noi numim „harisme" (Rom 1,11; 11,29; 1Cor 12,9; 28,30; 2Cor 1,11). La această ultimă categorie sesizăm faptul că mai ales forma de plural: χαρίσματα, apare cu această conotaţie tehnică de dar duhovnicesc.

Din scurta prezentare a aparițiilor lui χάρισμα putem observa că apariția acestui termen în Noul Testament nu se limitează la darurile duhovnicești speciale, deși se pare că în această accepţiune el devine un *terminus tehnicus* în teologia creștină. Pe lângă acesta însă el are și alte sensuri:

– ca sinonim a lui χάρις,

– ca harul special ce se dă prin punerea mâinilor (hirotonie) (1Tim 4,14; 2Tim 1,6),

– dar duhovnicesc dat fiecărui om (1Pt 4,10),

– ca dar în ceea ce privește căsătoria sau fecioria, (1Cor 7,7).

Pentru a fi mai lămuriți cu acest aspect va trebui să lărgim puțin investigația la numirile harismelor așa cum apar ele în Noul Testament.

B. χάρισμα și πνεῦμα

Există o legătură pe care am putea-o defini ca fiind de tipul cauză-efect între πνεῦμα și χάρισμα[15]. Prima manifestare a harismelor are loc imediat după Pogorârea Sfântului Duh și se manifestă prin Sfinții Apostoli în Biserica Ierusalimului (FAp, 2-3), apoi în Cezareea și Samaria (FAp capitolul 8), Antiohia Siriei (FAp 13,1), răspândindu-se apoi odată cu întemeierea comunităților locale în aproape întreg bazinul Mării Mediterane. Este de prisos să mai subliniem că primirea harului care rodește în harisme se împărtășea în chip obișnuit prin botez și punerea mâinilor (FAp 19,1-6).

Expresia χάρισμα πνευματικὸν (daruri duhovnicești) pe care o folosește Apostolul Pavel în prologul Epistolei către Romani (1,11) împreună cu expresia περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν (cât privește cele – darurile–duhovnicești) de la începutul secțiunii despre harisme din Epistola 1 către Corinteni (12,1) subliniază încă o dată legătura dintre χάρισμα și πνεῦμα. În ceea ce privește ultima expresie, întrucât genitivul τῶν πνευματικῶν poate fi și masculin și neutru, unii exegeți consideră că e vorba de *oamenii duhovnicești*[16] (dacă e un masculin), în timp ce alții consideră că Apostolul s-ar referi aici la *darurile duhovnicești* sau *harisme*[17] (dacă e un neutru). Dacă se iau în considerare referirile din context la τὰ πνευματικά (din 14,1) și la χάρισμα care sunt interșanjabile, este clar că expresia trebuie înțeleasă la neutru[18].

În ceea ce privește originea harismelor, avem expresiile: „harisma lui Dumnezeu" (τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ–Rom 6,23; 2Tim 1,6), și „harisma

---

[15] Cuvântul πνεῦμα apare de 379 ori în Noul Testament într-o paletă largă de înțelesuri. Cf. Morgenthaler, Statistik, 133.

[16] Așa Weiss, Der erste Korintherbrief, 294; Hurd, Origin, 194, nota 1; Bruce, 1 and 2 Corinthians, 116–117.

[17] Așa: Héring, The First Epistle, 122–23; Conzelmann, 1 Corinthians 204; Kistemaker, 1 Corinthians, 412–13; Grosheide, Commentary, 298; Collins, First Corinthians, 446–447.

[18] A se vedea și Conzelmann, 1 Corinthians, 204.

de la Dumnezeu" (χάρισμα ἐκ θεοῦ–1Cor 7,7). Aşadar, izvorul a toată harisma este Dumnezeu.

Aşa cum am mai precizat, termenul χάρισμα are o semnificaţie şi o uzanţă extrem de redusă în greaca veche până la utilizarea lui de către Sfântul Apostol Pavel. Filon din Alexandria foloseşte pluralul χάρισματα în înţelesuri de „daruri de la Dumnezeu", sau „favoare"[19]. Sfântul Pavel este însă, cel care preia acest termen şi îl face un termen tehnic al teologiei creştine[20]. Desigur, vocabularul paulin nu este unul cristalizat în aces sens, însă Epistolele Sfântului Pavel nu sunt manuale de teologie sistematică. Folosirea lui χάρισμα într-o paletă mai largă, demonstrează însă, fără echivoc, că pentru Apostol el nu era redus doar la desemnarea unor daruri speciale ale Duhului. Am putea mai degrabă afirma că termenul arată în *corpus*-ul paulin, nimic altceva decât rodirea harului Duhului Sfânt primit prin botez în viaţa credincioşilor. Aşadar, harismele sunt expresii concrete a harului[21]. Această rodire o putem înţelege ca o chemare sau un dar personal, dar destinat întotdeauna zidirii comunităţii.

2. Darurile duhovniceşti în Noul Testament

Termenul χάρισμα nu acoperă conceptul de dar spiritual din Noul Testament, de aceea prezenţa acestor daruri nu se limitează la locurile unde apare termenul χάρισμα. De fapt, darurile duhovniceşti sunt desemnate în Noul Testament cu nume specifice. Cele mai cuprinzătoare clasificări le găsim la Sfântul Apostol Pavel care dă patru liste cu harisme:

1. 1 Corinteni 12, 8-10 în care apar ca harisme: *cuvântul înţelepciunii*, *cuvântul cunoştinţei sau înţelegerii, credinţa făcătoare de minuni, darul tămăduirilor, facerea de minuni, proorocia, deosebirea duhurilor, vorbirea în limbi, tălmăcirea limbilor*;
2. 1 Corinteni 12, 28-30 – unde avem harismatici (*Apostoli, prooroci, învăţători*), şi harisme: *darul săvârşirii minunilor, darul vindecări-*

[19] Filon Din Alexandria, Legum Allegoriae, 3.24 şi 3.78, după Thiselton, The First Epistle, 98.

[20] Dunn, The Theology, 553.

[21] Cf. Putman, Daruri, 321.

lor, cel al ajutorărilor (milosteniilor), apoi darul cârmuirii, vorbirii în limbi, tălmăcirii limbilor;

3. Romani 12, 6-8–*prooroci, slujitori, învăţători, îndemnători* (sau sprijinitori), *milostivi* (cei care împart ajutoare), întâi-stătători sau cârmuitori, mângâietori sau apărători;
4. Efeseni 4, 11 – *Apostoli, prooroci, Evanghelişti sau binevestitori, păstori, învăţători.*

Atunci când scrie comunităţilor respective, Sf. Ap. Pavel nu își propune să numească toate harismele existente în Biserica primară, de aceea putem spune că, probabil, au existat și alte harisme în Biserica de atunci. Sfântul Apostol Pavel ne spune că toate aceste harisme se exercitau în Biserică în disciplină și ascultare de Apostoli (cf. 1Cor 14,26-35).

Observăm, aşadar, după datele prezentate succint, că potrivit Noului Testament nu putem reduce înţelegerea harismelor din Biserică la darurile speciale sau spectaculoase: vorbirea în limbi, tămăduiri, profeţii etc., ci cercul trebuie lărgit, în el incluzându-se atât harisme comunitare precum: darul învăţării sau predării, al milosteniei sau ajutorării, al mângâierii, al propovăduirii sau binevestirii, cât și cele personale cum este cel al căsătoriei sau celibatului. În această perspectivă mai largă există riscul de a identifica harismele cu dăruirile naturale și de a ne îndepărta astfel de cadrul ecclesial. Harismele, nu trebuie confundate însă, cu talentele sau înclinaţiile native, ci trebuie înţelese ca potenţare maximă a acestora din urmă prin comuniunea cu Cel care le-a sădit, prin altoirea pe organismul viu al Bisericii. Pe de altă parte, trebuie să subliniem faptul că harismele ca roade sau rodiri a harului Duhului Sfânt sunt rezultatul colaborării sau a împreună lucrării omului cu Dumnezeu.

Este adevărat însă, că Apostolul face o anumită ierarhie a lor, întrucât îi îndeamnă să râvnească pe cele „mai mari" (τὰ χαρίσμα τὰ μείζονα)[22], rânduiește harismele în cele patru liste într-o oarecare ordine, și distinge între mădulare „mai de cinste", și „mai de necinste", recunoscând însă întotdeauna necesitatea fiecărei harisme la zidirea Trupului lui Hristos (1Cor 12,22-26).

[22] Tradus în ediţia sinodală cu „mai bune", τὰ μείζονα, este comparativul neutru plural al adjectivului μέγας, μεγάλη, μέγα, care înseamnă „mare".

3. Răspunsul paulin la problema harismelor din Corint

Așa cum putem observa două din cele patru liste de harisme ce apar în Epistolele pauline se găsesc în Epistola I către Corinteni cap. 12. Acest lucru are legătură cu raportarea greșită a corintenilor la aceste daruri duhovnicești. De fapt, problema harismelor în primele comunităţi creştine, așa cum este ea reflectată în capitolele 12-14 al Epistolei I către Corinteni, era aceea a raportării corecte la aceste daruri ale Duhului Sfânt, ea extinzându-se și la o oarecare confuzie în ceea ce privește ierarhia lor, a locului harismaticului și chiar al harismelor în organismul Bisericii. Răspunzând acestor nelămuriri, Apostolul le dedică un spaţiu extins în cuprinsul Epistolei 1 Corinteni (cap. 12-14). După Sfântul Pavel harismele sunt „felurite slujiri" (12,5) în cadrul aceluiași trup al Bisericii–o imagine eclesiologică dezvoltată de Apostol și în alte Epistole (în Ef 4,12, Sf. Pavel, după ce înainte dăduse o nouă liste cu harisme, spune că ele se dau pentru „zidirea trupului lui Hristos"). Vocabularul paulin este demn de remarcat în această privinţă. Astfel, cuvintele cheie ale capitolului sunt nu numai: πνευματικά și χαρίσματα (daruri duhovnicești), ci și διακονία (slujire), ἐνεργήματα (lucrare), πνεῦμα (Duh), διαίρεσις (diversitate, varietate), ἕκαστος (fiecare). Acest limbaj conectează existenţa harismelor de viaţa Bisericii, văzută ca un organism viu, funcţia harismelor fiind aceea de a participa la zidirea întregului. Această constatare este extrem de importantă nu numai pentru a înţelege rolul harismelor (dedicate zidirii Trupului lui Hristos – Ef 4,12), ci mai ales al existenţei acestora care nu poate fi concepută decât în cadrul eclesial. Varietatea darurilor este menţinută în unitate de același Duh, care le inspiră (1Cor 12,4.9.11), și de același Trup al lui Hristos–Biserica, la a cărui zidire participă lucrarea harismelor.

Stabilind o oarecare ierarhie, Apostolul așează în fruntea virtuţilor și a harismelor dragostea, care „nu cade niciodată" (13,8), și pe care toţi creștinii sunt chemaţi cu poruncă dumnezeiască să o caute (cf. In 15,12.17). Criteriul pe care Sf. Pavel îl impune este acela al folosului pe care îl au harismele pentru „zidirea" Bisericii. Cap. 14 este dedicat mai cu seamă glosolaliei pentru care corintenii aveau o preferinţă. Apostolul, fără să conteste darul vorbirii în limbi, se străduiește să potolească entuziasmul lor și să îi cheme la o abordare matură („nu fiţi copii fără de minte" 1Cor 14,20) spre folosul

comunităţii şi în bună rânduială, îndemnând în final şi la o anumită râvnă pentru darul proorociei, fără însă, a opri vorbirea în limbi (14,39).

Se pare că acest corectiv adus de Apostol pe această temă, a adus roade şi aşa cum putem constata din literatura creştină, dintr-o perspectivă a istoriei efectelor (*wirkungsgeschichte*), Biserica a operat o schimbare de accent, astfel încât, fără ca harismele să dispară, virtutea dragostei, care este totodată şi smerenie şi jertfă, este pusă în prim plan. În acest sens, Sfântul Ioan Casian notează ca emblematice pentru atitudinea creştinilor în faţa harismelor cuvintele Părinţilor pustiei:

> De aceea să nu credem niciodată că trebuie să admirăm pe cei care pretind că fac minuni, ci mai degrabă să vedem dacă ei sunt desăvârşiţi prin alungarea tuturor viciilor şi prin îndepărtarea obiceiurilor, merite care se obţin, cu harul Domnului, nu pentru credinţa altuia, sau pentru alte multe pricini, ci pentru osteneala fiecăruia. Aceasta este ştiinţa practică, pe care cu alt cuvânt apostolul o numeşte dragoste, iar autoritatea apostolică o socoteşte mei presus de cunoaşterea tuturor limbilor omeneşti şi îngereşti şi mai presus de toate ştiinţele şi profeţiile, de cheltuielile tuturor avuţiilor şi chiar de slăvita mucenicie. Căci, după ce a numărat toate felurile de har şi a zis: *Unuia i se dă prin Duhul Sfânt cuvânt de înţelepciune, iar altuia cuvântul ştiinţei, unuia credinţă, altuia darul vindecării, altuia facerea de minuni* şi celelalte, vorbinde despre dragoste, ascultaţi în ce chip a spus-o, în puţine cuvinte, mai presus de toate: Şi acum vă arăt o cale care le întrece pe toate. Prin aceasta se arată limpede că partea cea ai înaltă a desăvârşirii şi a fericirii nu constă în săvârşirea acelor minuni, ci în dragoste curată. Şi pe bună dreptate. Căci toate celelalte dispar şi pier, dar dragostea rămâne veşnic. De aceea vedem că Părinţii Bisericii n-au pus niciodată preţ pe facerea minunilor. Ba mai mult, chiar dacă aveau din harul Duhului Sfânt pentru înfăptuirea lor, n-au voit s-o folosească decât atunci când i-a silit o trebuinţă cu totul deosebită şi de neocolit[23].

[23] Sfântul Ioan Casian, Convorbiri, 370-371.

4. Biserica este în esenţă harismatică

Afirmaţiile preliminare pe care le-am făcut despre perceperea lui Hristos mai degrabă ca profet (deci ca harismatic) de către contemporani, despre descrierea Bisericii ca o comunitate harismatică în cartea Faptelor Apostolilor şi în Epistolele Noului Testament, sunt întărite de scurta prezentarea a apariţiilor termenului χάρισμα, precum şi a listelor de harisme, şi a contextului lor ecclesiologic. Toate aceste conduc către concluzia clară că, din punct de vedere teologic, Biserica nu poate exista fără harisme, ele fiind înţelese ca actualizări sau rodiri ale harului Duhului Sfânt, prezent permanent în Biserică. Cu toate acestea, suntem datori cu un răspuns în ceea ce priveşte observaţiile diminuării sau, pentru unii, a dispariţiilor harismelor în Biserica de mai târziu. În acest sens, o primă observaţie ar fi aceea că, probabil, folosirea cuvântului *harismă* ca *terminus tehnicus* în teologia creştină este mult mai restrictivă decât concepţia paulină asupra termenului şi a realităţii harismelor, restrângându-se numai la unele harisme „spectaculoase", cum sunt: profeţia, glosolalia şi tălmăcirea ei, darul vindecării sau a tămăduirii şi, probabil, apostolia. Celelalte harisme, unele foarte la îndemână, există, desigur în Biserică şi astăzi, dar nu sunt numite cu termenul de *harisme.* Mai mult, Părinţii Bisericii, nu au folosit întotdeauna acest termen, chiar pentru harismele mai deosebite. Bunăoară, încă în veacul al IV-lea, Sf. Chiril al Ierusalimului vorbeşte în *Catehezele* sale de Duhul Sfânt care lucrează în cei botezaţi *harisme* pe care el le numeşte „virtuţi":

> Deşi (Duhul Sfânt) este de acelaşi fel, totuşi *lucrează multe virtuţi* (τὰς ἀρετὰς ἐνεργεῖ) la semnul lui Dumnezeu şi în numele lui Hristos. Unuia îi ajută (συγκέχρηται) ca limba lui să rostească cuvinte de înţelepciune; altuia îi luminează mintea spre a profeţi; altuia îi dă putere de a alunga pe demoni, altuia putere de a tâlcui dumnezeieştile Scripturi; pe unul îl întăreşte să trăiască în curăţie iar pe altul îl învaţă să facă milostenie; pe unul îl învaţă să postească şi să sihăstrească, pe altul îl învaţă să dispreţuiască bunurile trupeşti, iar pe altul îl pregăteşte spre mucenicie[24].

[24] Cyrilli Arhiepiscopi Hierosolymitani, Catecheses, *PG* 33, 933 B; a se vedea şi trad. românească: Cateheza a XVI-a: Către cei ce au să se lumineze, în: Sf. Chiril Al Ierusalimului, Cateheze, 278.

Mai departe citează 1 Corinteni 12,7-12. Termenul *virtute* și expresia îi ajută[25] trimit evident la efortul celui ce primește darul care trebuie înțeles ca rezultat al întâlnirii harului lui Dumnezeu cu voința și lucrarea umană, deci, ca sinergie. Potrivit Părinților Bisericii, orice virtute nu este atât rezultatul efortului personal, cât darul lui Dumnezeu, însă acesta nu rodește fără răspunsul omului. Așa cum observăm, în această listă apar harisme speciale, cum sunt profeția și alungarea demonilor, alături de unele virtuți creștine obișnuite: postul, milostenia, viața ascetică, sau chiar mucenicia. Acest lucru demonstrează faptul că denumirea de *harisme* nu era întotdeauna folosită, dar și faptul că harismele, chiar și cele mai speciale nu au dispărut. Așadar, este vorba nu de dispariția harismelor, ci de schimbarea accentului de pe aceste daruri speciale pe dragostea creștină după corectivul paulin, și de un limbaj complex și multiplu penru a reda realitățile spirituale de care se împărtășesc membrii Bisericii.

Întrucât harismele nu au dispărut, pentru că ele sunt intrinsec legate de viața Bisericii ca rodiri concrete ale harului, vom încerca să ne oprim pe scurt, în cele ce urmează, asupra câtorva din harismele mai „spectaculoase", pentru a înțelege felul în care subzistă ele în comunitățile ecclesiale și astăzi.

A. Apostolia

Harisma Apostoliei care apare prima în unele liste ale Apostolul Pavel evident a fost o harismă unică. Titlul de „Apostol" deși a fost extins de literatura creștină și la unii dintre ucenicii Apostolilor (de pildă Timotei sau Tit) rămâne destinat celor 12 (plus Matia) și cazului special al Sf. Pavel, ucenicii Apostolilor din primele generații de creștini sunt numiți „bărbați apostolici". Cu toate acestea, deși creștinii nu au mai avut harisma apostoliei în acest sens, Biserica este „apostolică", adică „întemeiată pe temelia proorocilor și a apostolilor" (Ef 2,20) după cuvântul paulin. Caracterul apostolic al Bisrericii a fost reținut și în formula de credință niceo-constantinopolitană. Pe de altă parte însă, harul prezent în Biserică

[25] Verbul συγχράομαι, tradus aici prin „a ajuta", înseamnă, în general, „a se folosi de".

rodește în unele mădulare ca harismă a aposoliei în misiunea Bisericii. Ascultând de porunca lui Hristos de a binevesti tuturor (Mt 28,19-20), creștinii au fost permanent preocupați de a împărtăși tuturor oamenilor Evanghelia. Misionarii care s-au ostenit mai mult în acestă lucrare și prin a căror osteneală lumina Evangheliei a strălucit pentru prima dată unor popoare, au fost consideraţi de către Biserică „apostoli". Unul dintre cele mai cunoscute cazuri este cel al Sfinţilor Chiril și Metodiu, care în veacul al IX evanghelizează popoarele slave, pentru care au fost socotiţi drept „Apostolii slavilor", iar prăznuirea lor se face în fiecare an pe data de 11 mai. Devine evident astfel că unii misionari creștini au fost harismatici, adică au avut harisma apostoliei. Așadar, deși locul și rolul celor 12 Apostoli a fost unic, harisma apostoliei nu a dispărut, ci ea se manifestă la nivel comunitar prin caracterul apostolic al Bisericii, dar și la nivel personal, prin misiunea externă a Bisericii.

B. Vorbirea în limbi sau glosolalia

În ceea ce privește vorbirea în limbi nu cunosc referinţe extrabiblice în ceea ce privește existența ei după epoca Apostolică în Biserica creștină. Anumite tradiţii creștine specifice lumii moderne se consideră ca moștenitoare și continuatoare ale acestei harisme. Sfântul Apostol Pavel afirmă că el însuși era beneficiarul acestei harisme într-o măsură mai mare decât corintenii: „Mulţumesc lui Dumnezeu că vorbesc în limbi mai mult decât voi toţi" (1Cor 14,18). Totuși, în paginile noutestamentare nu îl vedem pe Apostolul neamurilor exercitându-și această harismă. Sfatul Apostolului este ca în cadrul cultului să se grăiască mai degrabă cinci cuvinte cu înţeles decât să se manifeste harisma specială a vorbirii „în limbă" mai ales când nu era cineva cu harisma „tălmăcirii" (1Cor 14,19). Așa cum putem să ne dăm seama din I Corinteni, cultul creștin în Biserica primară consta în „frângerea pâinii", dar și în contribuția fiecăruia după harisma lui: vorbirea în limbi, tălmăcirea limbilor, profeţia, învăţătura etc. (1Cor 14,27-33). Probabil că odată cu dezvoltarea cultului public, manifestările harismatice, deci și glosolalia, s-au limitat la viaţa duhovnicească intimă a fiecăruia. În acest sens găsim foarte multe referinţe în literatura filocalică,

chiar dacă nu se referă explicit la glosolalie. De fapt, cercetări mai noi demonstrază că expresia „feluri de limbi" (γένη γλωσσῶν) din 1 Corinteni 12,10 nu trebuie înţeleasă ca referindu-se la o singură practică, ci pluralul γένη fundamentează înţelegerea glosolaliei ca având multiple manifestări harismatice[26]. Trecerea glosolaliei şi a altor manifestări harismatice într-o zonă „privată", a fost stimulată, aşa cum am arătat deja, şi de corectivul paulin, care potolind entuziasmul corintenilor faţă de glosolalie, impune preeminenţa virtuţii iubirii (1Cor 14,1).

C. Profeţia

Profeţia este una din harismele mai des întâlnite în Noul Testament. Astfel, pe lângă apariţiile profeţiei în listele pauline de harisme, cartea Faptele Apostolilor ne vorbeşte în câteva rânduri de profeţi creştini ce activau în Biserica primară. Dintre acestea, amintim aici textul din Faptele Apostolilor 21, 8-9 unde Sf. Luca vorbeşte de cele patru fiice ale lui Filip diaconul profeţeau în Cezareea. În acelaşi capitol, în v. 10-11, un prooroc creştin cu numele Agav se pogoară din Iudeea la Cezareea ca să proorocească prinderea Sfântului Pavel la Ierusalim. Astăzi, nu mai există credincioşi ai Bisericii care să fie numiţi „profeţi", dar acest lucru nu înseamnă că acestă harismă a dispărut. Desigur că, în primul rând, profeţia ca rod al iluminării dumnezeieşti pe linie vechitestamentară, subzistă în Biserică în înţelesul primei accepţiune a termenului: aceea de sancţionare a păcatului şi de chemare la împlinirea voii lui Dumnezeu[27]. În acest sens mai larg, Biserica prin membrii ei şi-a manifestat întotdeauna vocaţia profetică.

În al doilea rând, deşi nu atât de larg răspândită precum în Biserica primară, harisma profeţiei poate fi găsită la Părinţii Bisericii şi în înţelesul ei de înainte-vestire. În acest sens, exemplele abundă în literatura părinţilor pustiei, în cea filocalică sau în vieţile sfinţilor.

---

[26] În acest sens a se vedea Thiselton, The First, 971-972, unde găsim şi o bună sinteză a interpretării glosolaliei în istoria exegezei (972-989).

[27] În acest sens interpretează Garland „darul proorociei" din 1 Corinteni 12,10 (1 Corinthians, 582). Pe aceeaşi linie Friedrich, crede că profeţia era harisma prin care Dumnezeu transmitea planul Său de mântuire a lumii şi voia Sa (προφήτης, 848).

D. *Cuvântul cunoștinței (λόγος γνώσεως) și cuvântul înțelepciunii (λόγος σόφιας)*

În fruntea listei de din 1 Corinteni 12,8-10, apar două harisme a căror nume este la prima vedere destul de enigmatic: *cuvântul înțelepciunii* (λόγος σόφιας) și *cuvântul cunoștinței* (λόγος γνώσεως). Ca și în cazul harismelor spectaculoase, și aceste harisme sunt necunoscute astăzi în viața Bisericii, sau cel puțin sunt necunoscute cu acest nume. Oare la cel fel de harisme se referă aceste două expresii, din moment ce Apostolul le rânduiește în fruntea listei din 1 Corinteni 12,8-10?

Potrivit Sfântului Chiril al Alexandriei cele două expresii trimit la două harisme, care au existat și există permanent în Biserică:

> *Cuvântul înțelepciunii* după cât mi se pare mie, este cel care la deschiderea gurii e ușor la ivire și curgător. *Cuvântul cunoștinței* îl au unii dintre noi care nu au îndemânare la vorbire și nu pot cu ușurință a se exprima și a face pe altul să înțeleagă, dar în mod sigur au o înțelegere adâncă și preaînțeleaptă a sfintelor Scripturi[28].

Așadar *cuvântul înțelepciunii* se referă la harisma înțelegerii Sfintei Scripturi și a tâlcuirii ei și altora, în timp ce *cuvântul cunoștinței* desemnează harisma înțelegerii, fără cea a învățării sau predării și altora a celor înțelese[29]. Interpretări similare aflăm și la Sfântul Ioan Damaschin[30] și la Sfântul Teofilact al Bulgariei[31].

În literatura filocalică, înțelegerea celor două harisme apare mai aplicată la viața duhovnicească. Astfel, Sf. Diadoh al Foticeii, deși tâlcuiește precum ceilalți Părinți la ce se referă cele două harisme, aduce o completare importantă în ceea ce privește raporturile dintre ele. Pentru el: „înțelepciunea descoperă însăși lucrarea *cunoștinței* prin dragoste[32]". Cu

---

[28] Sf. Chiril Al Alexandriei, *Comentariu la I Corinteni*, *P.G.* 74, 885, după Corbu, Cuvântul, 22.

[29] Cam pe aceeași linie sunt interpretate cele două harisme și în exegeza modernă. De pildă: Thiselton, The First Epistle, 955; Garland, 1 Corinthians, 581.

[30] A se vedea Sf. Ioan Damaschin, Comentariu la I Corinteni, PG 95. 569-704.

[31] Sf. Teofilact Al Bulgariei, Comentariu la I Corinteni, PG 124. 713.

[32] Sf. Diadoh Al Foticeii, Cuvânt, 414.

alte cuvinte, *cunoștința* precede înțelepciunea, aceasta din urmă nefiind altceva decât manifestarea primei prin dragoste. *Cuvântul înțelepciunii* explicitează așadar, pe cât se poate în limbajul omenesc, experierea lăuntrică, tainică a celor duhovnicești. În acest înțeles, s-a afirmat într-un limbaj modern, că prima harismă–*cuvântul înțelepciunii* ar putea fi definită ca „teologie discursivă", în timp ce a doua – *cuvântul cunoștinței*, ca „spiritualitate" sau „mistică"[33].

În această lumină, devine evident faptul că cele două harisme sunt actuale și au împodobit permanent Biserica.

Concluzii

Scurta trecere în revistă a ocurențelor termenului χάρισμα în Noul Testament și a listelor de harisme este suficientă pentru a conchide că înțelesul pe care acest termen îl avea în Biserica primară este unul mult mai larg. Deși Apostolul Pavel este cel care face din termenul χάρισμα un *terminus tehnicus* al teologiei creștine, înțelesul de astăzi al termenului este unul mult mai îngust, el reducânduse la harismele sau darurile duhovnicești mai puțin obișnuite sau chiar „spectaculoase". Raportându-ne la baza biblică a acestui concept, înțelesul său se cere îmbogățit cu un sens mai larg, harisma nefiind altceva decât rodirea concretă a harului pe care Duhul Sfânt îl revarsă necontenit în Biserica Sa.

Lipsa, la prima vedere, în Biserica zilelor noastre, a unor harisme ce apar în Noul Testament, nu justifică ipotezele potrivit cărora prezența lor în Biserica primară era justificată din rațiuni de pedagogie divină, pentru temeluirea edificiului ecclesial, ele dispărând ulterior. Harismele nu pot să dispară, pentru că sunt inerente vieții Bisericii. Harismele nu pot fi despărțite de Biserică, ele slujind în continuare la „zidirea Trupului lui Hristos" (Ef 4,12). Fără să epuizăm subiectul, prin abordarea câtorva din harismele „spectaculoase" am încercat să deschidem câteva direcții (care se cer, desigur, aprofundate) pentru a discerne subzistența lor în Biserică până astăzi.

[33] Corbu, Cuvântul înțelepciunii, 23.

Aşadar, cele câteva note pe marginea conceptului de *harismă,* aşa cum apare el mai cu seamă în *corpus*-ul paulin, impun reevaluarea înţelegerii conceptului într-un sens mai larg, precum şi redescoperirea Bisericii ca şi comunitate harismatică.

Bibliografie:

Barclay, William, Analiza semantică a unor termeni din Noul Testament, trad. de Doris Laurenţiu, Societatea Misionară Română, Wheaton, Illinois, USA, 1992;

Bruce, F. F., 1 and 2 Corinthians, NCBC, London: Oliphants, 1971;

Collins, R. F., First Corinthians, SacPag 7, Collegeville, Minn: Glazier/ Liturgical Press, 1999;

Conzelmann, Hans, 1 Corinthians: A Commentary, Hermeneia, Eng. trans., Fortress Press, Philadelphia, 1975;

Conzelmann, Hans, art. „χάρισμα,–D. Neues Testament", în Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, vol. IX, ed. de G. Kittel şi G. Friedrich, Stuttgart, 1971, 391-399;

Corbu, Ierom. Agapie, Cuvântul înţelepciunii şi cuvântul cunoştinţei (I Cor 12, 8) – despre teologia duhovnicească şi cea discursivă, în Altarul Banatului, XI (2000), nr. 4-6;

Cullmann, Oscar, Christology of the New Testament, translated by Shirley C. Guthrie and Charles A. M. Hall, The Westminster Press, Philadelphia, 1956;

Dunn, James D. G., The Theology of Paul the Apostle, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K., 1988;

Friedrich, G., art. „προφήτης, προφῆτις, προφητεύω, προφητεία, προφητικός, ψευδοπροφήτης"–D. Prophets and Prophecies in the New Testament, în G. Kittel -ed.-, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, vol VI, 828-856;

Garland, D.E., 1 Corinthians, BECNT, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 2003;

Grosheide, F. W., Commentary on the First Epistle to the Corinthians, NICNT and New London Commentary, Grand Rapids: Eerdmans and London: Marshall, Morgan & Scott, 2d ed. 1954;

Héring, J., The First Epistle of St. Paul to the Corinthians, London: Epworth Press, 1962;
Hurd, John Coolidge, Origin of 1 Corinthians, SPECK, London, 1965;
Jeremias, Joachim, New Testament Theology, traslated by John Boweden, SCM Press, London, 1971;
Kistemaker, S. J., 1 Corinthians, Grand Rapids: Baker, 1993;
Morgenthaler, Robert, Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes, Gotthelf-Verlag Zürich–Franfurkt am Mein, 1958;
Putman, W. G., art. „Daruri spirituale", în Dicţionar Biblic, (DB) trad. din lb. engl. Liviu Pup și John Tipei, Ed. Cartea creștină, Oradea 1995, 321-322;
SF. Diadoh Al Foticeii, Cuvânt ascetic despre viaţa morală, despre cunoștinţă, și despre dreapta socoteală duhovnicească, împărţit în 100 de capete, Filoc. rom. vol. I, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 1993;
Sf. Ioan Damaschin, Comentariu la I Corinteni, PG 95. 569-704;
Sf. Chiril al Ierusalimului, Cateheze, trad. Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, Buc., 2003;
Sf. Ioan Casian, Convorbiri duhovnicești – „A doua convorbire cu Păr. Nesteros: Despre harismele dumnezeiești" (XV, II), trad. din lb. latină de Prof. David Popescu, Ed. IBMBOR, Buc. 2004;
Sf. Ioan Gură de Aur, Comentariile sau tâlcuirea Epistolei întâi către Corintheni, trad. de Arhim. Theodosie Athanasiu, București, 1908, ediţie revizuită de Constantin Făgeţean, Ed. Sofia, București / Editura Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2005;
Slevoacă, Pr. Dr. Ștefan, Harismele în Biserica primară, Mitropolia Moldovei și Sucevei, nr. 9-10/1958, 718-730;
Thiselton, A. C., The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K., Carlisle, 2000;
Vild, Marian, „Charis în concepţia Sfântului Apostol Pavel", Revista Teologică, XIII (85), nr. 3, 2003, 19-39;
Weiss, Johannes, Der erste Korintherbrief, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2nd rev. ed. 1910.

Femeia înveșmântată cu soarele (Apoc 12, 1u)

Daniel Mihoc*

Capitolul 12 din Apocalipsa Sf. Ioan[1] ne oferă una dintre cele mai grandioase secțiuni din Sf. Scriptură. În centrul său stă „nașterea" unui Prunc minunat. Evenimentul este parte a unei impresionante narațiuni alegorice în care cel mai frapant element este Femeia cu dimensiuni cosmice care dă naștere lui Mesia. Ea se confruntă cu toată furia lui Satan, dar este mereu sub purtarea de grijă a lui Dumnezeu. Din „semința ei" sunt toți cei care „păzesc poruncile lui Dumnezeu și au mărturia lui Iisus" (12, 17).

Marea varietate de abordări exegetic-teologice pe care o înregistrează istoria interpretării acestui text mărturisește faptul că ne aflăm în fața unei pagini profetice de o rară complexitate. Date care amintesc de Israelul Vechiului Testament, de Maica Domnului, de lucrarea mântuitoare a Domnului, de Biserică și de istoria ei deja marcată de confruntări dure cu lumea păgână sunt folosite cu uimitoare dexteritate în crearea acestei minunate narațiuni alegorice.

În mod firesc, comentatorii textelor Sfintei Scripturi sunt tributari contextului confesional-teologic în care s-au format. Apoc 12 este un foarte bun exemplu. Exegetul ortodox are un avantaj major: El poate să se situeze în aceeași Tradiție eclesiologică, liturgică și teologică[2] în care a

* Lect. Dr. Daniel Mihoc, Facultatea de Teologie „Sf. Andrei Șaguna", Universitatea „Lucian Blaga" din Sibiu.

[1] Acest capitol alcătuiește cea mai mare parte din secțiunea centrală, care unește cele două mari părți ale cărții (1,1 – 11,14 și 13,1 – 22,21).

[2] Teologia ortodoxă nu poate fi concepută independent de cadrul liturgic și eclesiologic ortodox. De fapt între Biserică și Liturghie este o legătură atât de strânsă încât cei acești doi termeni sunt inseparabili. Pentru autorul Apocalipsei Biserica este comunitate liturgică, care aduce neîncetat închinare lui Dumnezeu (7, 9-12). Părintele Alexander Schmeman subliniază că „the liturgy" is not an 'authority' or a *locus theologicus*; it is the ontological condition of theology, of the proper understanding of *kerygma*, of the

fost redactată această scriere inspirată. Poate acest avantaj să conducă la o mai bună înțelegere a textului nostru? În cele ce urmează vom sublinia valoarea inestimabilă a Tradiției ortodoxe pentru o abordare corectă a acestei alegorii profetice.

Firul narativ al textului nostru este scurt, aparent simplu și totuși extrem de problematic. O femeie înveșmântată cu soarele (γυνὴ περιβεβλημένη τὸν ἥλιον), având luna sub picioare, iar pe cap, o cunună din douăsprezece stele (v. 1), experiază durerile nașterii (v. 2). În fața ei se poziționează un balaur uriaș cu intenția de a-i înghiți copilul „când îl va naște" (v. 4b). Balaurul este Satan (v. 9). În ciuda eforturilor lui de a devora Pruncul, Acesta „a fost răpit la Dumnezeu și la tronul Său" (v. 5). Apoi „Femeia a fugit în pustie, acolo unde are loc pregătit de Dumnezeu" (v. 6), unde este protejată de furia balaurului. Totuși balaurul, aruncat pe pământ, poate „să facă război cu ceilalți din seminția ei, cei ce păzesc poruncile lui Dumnezeu și au mărturia lui Iisus" (v. 17).

Prima întrebare cu care se confruntă orice exeget atent este legată de sursa/sursele profetului Ioan. Ce îl conduce spre această construcție atât de străină în raport cu restul literaturii nou-testamentare? Cât din aceasta este inspirată de Sus, cât este inspirat din surse cu care este familiarizat și cât este expresia propriei sale reflecții teologice? Unii comentatori consideră scena inspirată din mitologie. Alții resping cu fermitate o astfel de posibilitate. Cum ar putea un om cu o atitudine atât de radicală față de lumea păgână să fie inspirat de un mit păgân? Pierre Prigent întreabă retoric „dacă aluziile la Fac 3, 15, Is 66, 7, la temele și imaginile exodului și citarea Ps 2, 9 nu-i oferă autorului suficient material atât pentru scenă și personaje, cât și pentru o mare parte a acțiunii"[3].

Într-adevăr, tot ceea ce știm despre caracterul și formația teologică a Sfântului Ioan ne obligă să căutăm în altă direcție. Suntem în fața unei capodopere a unui autor care se înțelege pe sine și activitatea sa în perfectă

Word of God, because it is in the Church, of which the *leitourgia* is the expression and the life, that the sources of theology are functioning precisely as sources." („Theology and Liturgical Tradition", în Massey Shepherd, ed., *Worship in Scripture and Tradition*, Oxford University Press, Oxford, 1963, 175).

[3] P. Prigent, *Commentary*, 369.

consonanță cu profeții Vechiului Testament, cu activitatea Mântuluitorului și cu misiunea Bisericii. În lumina cuvintelor Mântuitorului despre rolul hermeneutic al Sfântului Duh (In 14, 26; 15, 26), în lumina istoriei Bisericii și a propriei sale experiențe, Profetul Ioan știe că lucrarea profetică a lui Iisus Hristos desfășurată de-a lungul vieții sale pământești continuă în Biserică, și prin Biserică în lume, până la sfârșitul veacurilor. Parte constitutivă a acestei lucrări este proclamarea și actualizarea mesajului lui Dumnezeu. Istoria mântuirii, care a atins punctul culminant prin lucrarea mântuitoare a Domnului, continuă să se desfășoare până la a doua Sa venire.

Chemat să transmită un mesaj profetic dumnezeiesc (1, 1.10-11; 2, 1.8.12.18; 3, 1.7.14), Profetul Ioan își împlinește misiunea apelând la dragii săi înaintași, autorii inspirați ai Vechiului Testament[4]. Modul în care se folosește de ceea ce ei îi oferă dovedește o mare familiaritate cu scrierile lor și cu tradițiile interpretative iudaice. Pe de altă parte, el este un om al Bisericii, profund ancorat Tradiția creștină. La acestea se adaugă o bogată experiență pastorală, misionară și apologetică. Peste toate, lucrarea Sfântului Duh este parte componentă a scrierii sale. Toate acestea sunt elemente pe care orice exeget trebuie să le aibă în vedere. Ele explică uimitoarea măiestrie cu care autorul interpretează istoria, personajele, instituțiile și teologia Vechiului Legământ în lumina Evangheliei și a

[4] Sf. Ioan se detașează net de toți ceilalți autori nou-testamentari prin folosirea intensă a Vechiului Testament. Deși nu citează explicit niciun text vechi-testamentar, scrierea sa e plină de referiri la scripturile Vechiului Legământ. Între acestea, Psalmii, Isaia, Iezechiel, Daniel și Pentateuhul ocupă locurile de frunte. Nu lipsesc referiri la Judecători, Regi, la literatura sapiențială și la ceilalți profeți, mari și mici. Modurile în care folosește aceste scrieri și lipsa citatelor nu ne permit să aflăm dacă Profetul folosește textul ebraic sau pe cel grecesc. Istoria cercetării Apocalipsei înregistrează multe eforturi notabile, cu rezultate pe măsură, dedicate înțelegerii relației atât de complexe dintre autorul inspirat al Apocalipsei și scrierile sfinte vechi-testamentare. Din nefericire, oricât s-ar strădui cineva, parcurgerea drumului Profetului este imposibilă. O carte profetică își depășește epoca, destinatarii, și chiar și pe autor. Pierre Prigent (*Commentary*, 87) ne avertizează: „John is a prophet, as we know, and the prophet is inhabited by the Spirit. He brings a revelation which can transcend the most highly recognized categories of the human mind, particularly in the spheres of time and space."

gândirii teologice a Bisericii apostolice. Profetul înțelege Scripturile și Tradiția nu doar ca un savant, ci și ca unul implicat direct în toate acestea. Orice încercare de înțelegere a mesajului său care ignoră aceste elemente nu va ajunge cu adevărat la „ceea ce Duhul zice Bisericilor". Această precizare, repetată de șapte ori în cap. 2-3 (2, 7.11.17.29; 3, 6.13.22), ne deschide și altă perspectivă asupra textului nostru. Uneori mesajul profetic îl depășește chiar și pe profet și epoca sa. De obicei exegeții încearcă să înțeleagă ce a înțeles și ce vrea să transmită profetul din mesajul care i-a fost încredințat. Istoria bisericească dovedește că acest tip de abordare conduce la limitări teribile pentru că astfel se exclude a priori experiența vie și îmbogățitoare a Bisericii. Este important să înțelegem cum autorul însuși și-a înțeles misiunea și mesajul, dar la fel de important este să vedem cum, sub povățuirea Sfântului Duh, Biserica primește și interpretează textul său inspirat. Această perspectivă este extrem de importantă atunci când abordăm marea viziune a capitolului 12 din Apocalipsa Sf. Ioan.

Prima problemă a textului nostru vine din faptul că nici Femeia, nici Fiul ei nu au nume, deși în același context Profetul Ioan este foarte atent să stabilească identitatea balaurului folosind nume și trăsături caracteristice cunoscute din tradiția biblică[5]. Acest contrast evident, combinat cu datele criptice pe care textul ni le oferă cu privire la Femeie, ne face să ne întrebăm dacă nu cumva avem de-a face cu o ambiguitate studiată care, pe de o parte, deschide în fața noastră mai multe căi, și, pe de altă parte, ne obligă să acordăm fiecăreia atenția cuvenită.

Să începem cu ceea ce este evident: identitatea Fiului/Pruncului. El nu este numit, dar identitatea Sa este dezvăluită printr-o trimitere directă la Ps 2, 9 („a născut fiu de parte bărbătească, Care va păstori neamurile cu toiag de fier") și prin consecințele nașterii Sale (răpirea la Dumnezeu și la tronul Său, salvarea și hrănirea minunată a Mamei, aruncarea balaurului și a îngerilor săi pe pământ). Astfel, o problemă este clarificată: Pruncul este fără nicio îndoială Iisus Hristos.

---

[5] El este „șarpele cel dedemult" (ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος), „cel numit Diavol și Satana" (ὁ καλούμενος Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς), „cel ce înșeală/seduce pe toată lumea" (ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην) (12, 9).

Dacă Pruncul este Iisus Hristos, am putea spune că Femeia trebuie să fie Sfânta Fecioară Maria. Dar această concluzie se va dovedi îndată prea grăbită. Cum ar putea fi conciliate detaliile imaginii femeii și chinurile ei cu ceea ce știm despre Maica Domnului și nașterea fericită și fără dureri din Betleem? Cum se poate potrivi fuga femeii în pustie cu istoria Maicii lui Iisus? Și cum se poate ca „cei care păzesc poruncile lui Dumnezeu și au mărturia lui Iisus" să fie „din seminția" (v. 17) Preasfintei Născătoare de Dumnezeu? Evident suntem în fața unui text complicat. Din fericire, detaliile textului nostru, contextul lui și Tradiția Bisericii ne oferă suficiente date pentru o înțelegere adecvată.

În fraza introductivă, Sfântul Ioan ne oferă câteva detalii care amintesc de Templul lui Solomon, precum și de alte elemente prezente deja în scrierea sa până la acest moment. Profetul a „văzut" (ὤφθη) templul ceresc (ὁ ναὸς τοῦ Θεοῦ ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ) deschizându-se (11, 19a). Nu este primul loc în care apare templul este menționat în Apocalipsă. El este prezent deja în 3, 12 (Ὁ νικῶν ποιήσω αὐτὸν στῦλον ἐν τῷ ναῷ τοῦ Θεοῦ), în 7, 15 (cei 144.000 stau în fața tronului lui Dumnezeu și se închină – λατρεύουσιν – Lui ziua și noaptea) și în 11, 1 (ἐδόθη μοι κάλαμος ὅμοιος ῥάβδῳ, λέγων· ἔγειρε καὶ μέτρησον τὸν ναὸν τοῦ Θεοῦ καὶ τὸ θυσιαστήριον καὶ τοὺς προσκυνοῦντας ἐν αὐτῷ).

În toate aceste locuri, termenul ναός (templu) reprezintă o realitate tainică care poate fi atinsă doar în Hristos[6]. Templul (ναός) pământesc din Ierusalim a fost spațiul și semnul (σημείο) prezenței lui Dumnezeu în mijlocul poporului Său; a fost locul în care slava Sa s-a sălășluit (3 Regi 8, 10-11) și în care oamenii Îl puteau întâlni (3 Regi 8, 28-53). Între cele două există o diferență fundamentală: dacă cel dintâi putea fi localizat geografic, al doilea nu poate fi identificat decât în termeni hristologici. Intrarea în templul (ναός) Apocalipsei este îngăduită doar celor care-L urmează cu credincioșie pe Hristos. De fapt, cei care-I sunt credincioși stau deja în templul lui Dumnezeu din Cer (ὁ ναός τοῦ Θεοῦ ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ) unde aduc neîncetat închinare/slujire (λατρεύουσιν) lui Dumnezeu (7, 15).

[6] D. Mihoc, "The Two Witnesses…", 71.

În templul ceresc, Profetul vede „chivotul legământului" (11, 19). Când Ierusalimul a căzut sub babilonieni, în anul 597 î.H., Nabucodonosor a jefuit templul zidit de Solomon, luând „toate comorile" ce se aflau acolo (3 Regi 24, 13; 2 Paral 36, 18). Ceva mai târziu, în anul 586 î.H., Nabucodonosor a ocupat din nou Ierusalimul, a jefuit din nou templul și apoi l-a distrus, împreună cu toată cetatea. Toate odoarele sanctuarului au fost luate în Babilon[7] (4 Regi 25, 8-9.13-17). Din nefericire, nici autorul textului din 4 Regi, nici paralelele din II Paralipomena și Ieremia nu menționează explicit ce s-a întâmplat cu chivotul legământului. Faptul este surprinzător, căci chivotul conținea cele mai sacre odoare ale poporului lui Dumnezeu. Cert este că dispariția sa trebuie văzută ca un semn profetic. În Ieremia 3, 16-17 citim:

> „... vă veți înmulți și veți crește pe pământ, zice Domnul, în zilele acelea nu se va mai vorbi de chivotul legământului Sfântului lui Israel; el nu va mai veni în mintea nimănui, nici că va fi numit, nici că va fi cercetat, și nici că altul se va mai face. În zilele acelea și'n vremea aceea ei vor numi Ierusalimul «Tronul Domnului»; și toate neamurile se vor aduna la el și nu vor mai umbla după lăuntricele gânduri ale inimii lor celei rele." (trad. Bartolomeu Anania)

După o tradiție mărturisită de 2 Mac 2, 7-8, Ieremia a profețit și că nimeni nu va cunoaște locul în care a fost ascuns chivotul

> „până când Dumnezeu Își va fi adunat din nou poporul și Se va arăta milostiv. Atunci Domnul va arăta din nou acele lucruri, când și slava Domnului se va arăta asemenea norului, așa cum s-a arătat ea în vremea lui Moise și atunci când Solomon a cerut ca locașul să fie sfințit cu mărire."[8]

---

[7] Aceeași soartă au avut-o cei mai mulți dintre locuitorii țării (IV Regi 25, 11-12; cf. Ier 52, 27-30).

[8] În apocrifa II Baruh 6 găsim o istorie diferită: Un înger coboară în Sfânta Sfintelor și ia catapeteasma, chivotul, acoperământul ispășirii, cele două table, veșmintele preoților, altarul tămâierii, cele 48 de pietre prețioase, precum și toate sfintele vase. Apoi poruncește pământului să le primească și să le păstreze până în vremurile din urmă.

Chivotul pe care îl contemplă Profetul în templul ceresc vestește împlinirea acestor așteptări. Mai departe textul nostru vorbește despre Femeia slăvită care-L naște pe Mesia. Prin ea așteptările mesianice devin realitate în Istorie. Alăturând imaginea chivotului de cea a Femeii, autorul vrea să sublinieze faptul că între cel dintâi și cea care-L aduce în lume pe Mesia există o corespondență obligatorie. Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție mărturisesc atât locul Maicii Domnului în iconomia mântuirii, cât și corespondența tipologică dintre aceasta și chivotul Vechiului Legământ[9]. Sf. Luca este primul teolog cunoscut care subliniază această relație. În relatarea Bunei-Vestiri, Întruparea se realizează prin umbrirea Celui Preaînalt (Πνεῦμα Ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ δύναμις Ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι–Lc 1, 35). Verbul folosit, ἐπισκιάζω, este același care apare în relatarea arătării slavei lui Dumnezeu în Cortul Sfânt: οὐκ ἠδυνάσθη Μωυσῆς εἰσελθεῖν εἰς τὴν σκηνὴν τοῦ μαρτυρίου, ὅτι ἐπεσκίαζεν ἐπ᾽ αὐτὴν ἡ νεφέλη καὶ δόξης Κυρίου ἐπλήσθη ἡ σκηνή (Ieș 40, 35)[10]. Dacă chivotul adăpostea năstrapa de aur cu mană, toiagul lui Aaron ce odrăslise și tablele Legii (Deut 10, 3-5; Evr 9, 4), Maica Domnului poartă în pântece pe Cel ce este „Pâinea cea vie, Care s-a pogorât din Cer" (In 6, 51), pe Cel ce este „Calea, Adevărul și Viața" (In 14, 6). Și corespondențele nu se opresc aici. În 2 Regi 6 este relatată ducerea chivotului în casa lui Obed-Edom Gateanul, în ținutul lui Iuda, unde a rămas trei luni (v. 11). După Buna-Vestire, Maica Domnului merge într-o cetate a lui Iuda, și rămâne în casa Elisabetei „ca la trei luni" (Lc 1, 39). În același capitol din 2 Regi găsim relatarea aducerii Chivotului din casa lui Obed-Edom în cetatea lui David. Îmbrăcat în „efod de in", veșmânt preoțesc, David dănțuiește

---

R. H. Charles, ed. și trad., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, Oxford University Press, Oxford, 1913, vol. II, 483.

[9] Parelelele următoare sunt inspirate de prezentarea lui Michal Hunt, *The Virgin Mary – The Ark of the New Covenant*, online: http://www.agapebiblestudy.com/charts/Mary_Charts_Menu.php

[10] Este extrem de interesant faptul că articolul corespondent din celebrul dicționar al lui W. Mounce (*Complete Expository Dictionary of Old and New Testament Words*, Zondervan, Grand Rapids, 2006, 640-641) nu apare niciuna dintre aceste ocurențe. Să fie o evitare deliberată a unui text spinos pentru poziția teologică a autorului?

și cântă înaintea chivotului. În textul lucanic, auzind salutarea Fecioarei Maria, pruncul Ioan, fiu de preot, saltă în pântecele Elisabetei (Lc 1, 43).

Așa cum am arătat în partea introductivă a studiului de față, autorul Apocalipsei – fie este Sf. Evanghelist Ioan, fie un ucenic apropiat al său – este un teolog foarte atent, „puternic în Scripturi", cum ar spune Sf. Luca (Fapte 18, 24), și bine ancorat în Tradiția Bisericii. Noul Testament și Tradiția Bisericii mărturisesc atât legătura specială dintre ucenicul iubit și Maica Domnului, cât și locul și rolul acesteia în Biserică. Așa cum taina Persoanei și lucrării Mântuitorului nu a fost înțeleasă deplin în timpul petrecerii Sale pe pământ, așa și taina Maicii Domnului nu a fost cuprinsă în cursul vieții ei istorice. Tradiția mărturisește lucrarea ei copleșitoare desfășurată în Biserica Ierusalimului[11], însă abia după Adormirea ei se dezvoltă înțelegerea tainei acesteia.

Mai târziu, Tradiția creștină este foarte explicită în ce privește legătura tipologică dintre Maica Domnului și chivotul legământului. Numind-o, de pildă, pe Pururea Fecioara Maria „chivot de aur"[12] sau „chivot însuflețit al lui Dumnezeu"[13], Biserica subliniază că cel dintâi era doar preînchipuire profetică a celui desăvârșit, Născătoarea de Dumnezeu, prin care oamenii pot să stea în fața Tronului slavei (Apoc 3, 17; 7, 9, 17).

Așadar, simpla menționare a Templului ceresc și, imediat după aceea, a chivotului legământului la începutul viziunii deschide o perspectivă mariologic-hristologic-eclesiologică asupra viziunii care urmează.

Îndată după descrierea vedeniei templului ceresc și a chivotului, cu un nou ὤφθη (= am văzut) Profetul introduce personajul feminin care va da naștere lui Mesia. Mai întâi el ne avertizează cu este vorba despre un „semn mare" (σημεῖον μέγα). Este primul dintre cele trei „semne"[14] pe care le întâlnim în cartea sa[15]. Avertismentul este plin de sens în raport cu ceea ce urmează. Atunci când ne vom găsi mirați în fața imaginii mi-

---

[11] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Viața Maicii Domnului*, 90-105.

[12] Mineiul pe Martie, Ziua a 25-a, Cântarea a 7-a.

[13] Ibidem, Irmosul cântării a 9-a.

[14] Celelalte două apar în 12, 3 și 15, 1.

[15] La plural – σημεῖα — termenul apare de patru ori în Apocalipsă, cu referire la falsele minuni săvârșite de fiara care se ridică din pământ (13, 13-14; 19, 20), la faptele

nunatei Femei-Mamă va trebui să ne amintim această atenționare. Prima întrebare care se ridică privește semnificația sa. Oare ce vrea Profetul să spună prin „semn mare"? Septuaginta și Noul Testament ne oferă o bogată gamă de semnificații pentru termenul σημεῖον (semn). Dintre toate, trebuie să acordăm atenție celor relaționate cu Mesia și lucrarea Sa. Așa vom reține următoarele patru ocurențe: (1) Is 7, 14, unde nașterea din fecioară este „semn" de la Domnul (δώσει Κύριος αὐτὸς ὑμῖν **σημεῖον·** ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Εμμανουηλ); (2) Lc 2, 34, unde Iisus Însuși este văzut ca un „semn" (Συμεὼν ... εἶπεν πρὸς Μαριὰμ τὴν μητέρα αὐτοῦ· ἰδοὺ οὗτος κεῖται ... εἰς **σημεῖον** ἀντιλεγόμενον); (3) In 2, 11, unde minunile Domnului sunt numite „semne" (**σημεῖα**); (4) Mt 12, 38-39 (paral.: 16, 1-4) unde, răspunzând unor cărturari și farisei (farisei și saduchei în 16, 1) care cer semn, Mântuitorul zice că alt semn nu li se va da „în afară de semnul lui Iona (τὸ **σημεῖον** Ἰωνᾶ)", istoria profetului vechi-testamentar fiind văzută ca „semn" profetic al morții și învierii Sale.

Aceste patru texte ne oferă o cheie hristologică pentru înțelegerea rolului ermineutic al termenului σημεῖον în raport cu viziunea care urmează. Notăm deocamdată că primele trei sunt relaționate cu Maica Domnului.

Dar mai avem ceva strâns legat de textul nostru: așa cum atât contemporaneitatea cât și posteritatea le-a găsit neclare, ambigue sau controversate, așa se întâmplă și cu textul nostru. Semnul de care vorbește Isaia nu a fost înțeles; Iisus, Profetul par excellence, a stârnit controverse și opoziție în ciuda semnelor prin care Și-a dovedit identitatea; și – istoria o dovedește cu prisosință! – același este și destinul profeției Sfântului Ioan.

Acum este timpul să vedem ce ne spune despre Femeie. Mai întâi notăm dimensiunile cosmice ale Femeii, subliniate prin referirea la corpurile cerești care o împodobesc. Ea este „îmbrăcată cu soarele" (περιβεβλημένη τὸν ἥλιον), luna este sub picioarele ei (ἡ σελήνη ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτῆς), iar pe cap are cunună din douăsprezece stele (ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς στέφανος ἀστέρων δώδεκα, 12, 1). Cel mai probabil, aici soarele,

---

celor trei duhuri necurate, cu înfățișare de broaște, care ies din gura balaurului, și din gura fiarei și din gura profetului mincinos (16, 13-14).

luna și cele douăsprezece stele reprezintă în primul rând lumea materială. Faptul că aceasta constituie podoaba Femeii sugerează relația cosmosului cu ea: acesta a fost creat pentru ea și ei trebuie să i se conformeze[16]. Aceste corpuri cerești erau simboluri biblice cunoscute. În Fac 37, 9, soarele, luna și unsprezece stele reprezintă pe Iacov, pe soția sa și unsprezece seminții ale lui Israel. Acestea se închină (προσεκύνουν, în LXX) lui Iosif. Două lucruri importante trebuie remarcate aici: (1) În primul rând, paralelismul cu textul nostru deschide o pistă de cercetare obligatorie: Ar putea aceste corpuri cerești reprezenta – pe lângă lumea materială – și poporul lui Israel, ca în visul lui Iosif? (2) În Tradiția Bisericii, Iosif este văzut ca un tip al lui Hristos. Asemenea lui Iosif, Iisus Hristos își împlinește misiunea ca Domn și Slujitor al fraților Săi, adică al poporului Său. Aceasta întărește perspectiva hristologică asupra Femeii.

În Cântarea Cântărilor, mireasa este descrisă ca fiind „frumoasă precum luna (καλὴ ὡς σελήνη), aleasă precum soarele (ἐκλεκτὴ ὡς ὁ ἥλιος)" (6, 10). În Iudaism, imaginea a fost interpretată metaforic ca referindu-se la Israel, iar în Creștinism mireasa a fost identificată cu Biserica, Mireasa lui Hristos[17]. În Isaia 60, 19-20, Israelul înnoit este descris în termeni care amintesc de imaginea din Cânt 6, 10:

> „... nu vei mai avea soarele spre luminarea zilei, nici răsăritul lunii să-ți lumineze noaptea, ci Domnul îți va fi lumină veșnică și Domnul va fi slava ta. Soarele nu va mai apune și nici luna nu va mai scădea, căci Domnul îți va fi lumină veșnică și zilele plângerii tale vor lua sfârșit." (trad. Bartolomeu Anania)

Al doilea verset aduce două elemente noi: Femeia este însărcinată (ἐν γαστρὶ ἔχουσα) și suferă durerile nașterii (κράζει ὠδίνουσα καὶ βασανιζομένη τεκεῖν). Remarcăm contrastul surprinzător dintre slava primei imagini și aceasta. Verbul βασανίζω, care nu se găsește niciunde în literatura veche greacă în relație cu nașterea, subliniază excepționalitatea situației. Dar în Apocalipsă el exprimă necazurile experimentate de vrăj-

---

[16] Pentru Adela Yarbro Collins prezența corpurilor cerești în jurul Femeii subliniază demnitatea ei de „regină a cosmosului" (*Combat Myth*, 71).

[17] See Efes 5, 23-29; Apoc 21, 2.

mașii Bisericii și de demoni[18]. Sigur, Sf. Ioan are rațiunile lui: Unicitatea, complexitatea și tragismul acestei nașteri trebuie subliniate adecvat.

Așa cum am arătat deja, menționarea acestor dureri teribile pare să excludă orice referire la nașterea fericită din Betleem, și prin urmare, la Sfânta Fecioară Maria. Totuși logica Sf. Ioan este mult mai complexă. Chiar scurta menționare a istoriei lui Hristos de după naștere sfidează logica noastră: Odată născut, El este „răpit la Dumnezeu și la tronul Său" (v. 5). Însă exact aici se găsește una dintre cheile textului nostru. Așa cum a observat Joachim Jeremias, Sf. Ioan folosește o modalitate semitică de exprimare, care constă în referirea la o acțiune prin sublinierea începutului și a sfârșitului acesteia, fără menționarea timpului intermediar[19]. Această perspectivă clarifică narațiunea profetică. Întreaga activitate pământească a Domnului este sumarizată aici. Și dacă considerăm faptul că lucrarea Sa mântuitoare a fost împlinită prin Cruce, atunci putem găsi un bun indiciu pentru înțelegerea durerilor Femeii.

Ajunși în acest punct, este bine să ne amintim că textul nostru este înrudit cu Evanghelia a patra, iar în aceasta găsim date relevante pentru înțelegerea narațiunii.

După Cina cea de Taină, Iisus zice ucenicilor: „Adevăr, adevăr zic vouă că veți plânge și vă veți tângui, iar lumea se va bucura. Voi vă veți întrista, dar întristarea voastră se va preface în bucurie. Femeia (ἡ γυνή), când e să nască, se întristează, căci i-a venit ceasul; dar după ce se naște copilul nu-și mai aduce aminte de durere, pentru bucuria că s-a născut om pe lume. Așadar, și voi sunteți triști acum, dar Eu iarăși vă voi vedea și inima voastră se va bucura și bucuria voastră nimeni nu o va lua de la voi." (Ioan 16, 20-22). Apostolii tocmai primiseră Sfânta Euharistie. Uniți cu Hristos Domnul prin împărtășirea cu Trupul și Sângele Său, ei sunt părtași vieții Sale și Bisericii Sale, care este în curs de realizare.

În aceeași evanghelie Maica Domnului este menționată de două ori, în narațiunea primei minuni (2, 3-5) și spre finalul cărții, pe Golgota (19, 25-27). În ambele situații Domnul o numește „femeie" (γυνή – 2, 4; 19,

[18] A. Feuillet, „Le Messie et sa mère", 59-60.

[19] J. Jeremias, *Parabolele*, 111.

26). În primul caz ea determină înfăptuirea primului „semn" (σημεῖον), prefacerea apei în vin (In 2, 11); în al doilea, ea stă lângă cruce, participând la durerile Fiului ei și (astfel?) primind maternitatea noii umanități (In 19, 26). Având în vedere înrudirea dintre cele două scrieri, ne putem întreba dacă nu cumva însăși poziția celor două mențiuni (la început și la sfârșit) nu face parte din aceeași perspectivă atotcuprinzătoare specifică limbajului semitic, Maica Domnului fiind prezentă la începutul și la sfârșitul lucrării mântuitoare a Domnului.

Versetul 6 deschide o nouă scenă: Femeia fuge „în pustie, unde are loc pregătit de Dumnezeu" și acolo este hrănită miraculos „o mie două sute și șaizeci de zile" (v. 6). În urma războiului care se face în cer (ἐγένετο πόλεμος ἐν τῷ οὐρανῷ), balaurul este aruncat pe pământ (v. 7-8), unde este biruit din nou, de data aceasta de cei credincioși „prin sângele Mielului și prin cuvântul mărturiei lor" (v. 11a). Acești biruitori sunt cei care „nu și-au iubit sufletul lor până la moarte" (v. 11b). Ca și Hristos, și ei sunt din semința Femeii (v. 17). Satan o urăște de moarte și face tot ce poate ca să o distrugă, dar toate încercările sale eșuează, căci Dumnezeu o protejează în chip minunat. Evident aici este vorba despre Biserică, despre care Domnul a spus că „porțile iadului nu o vor birui" (Mt 16, 18).

Dacă primul text ioaneic menționat mai sus (In 16, 20-22) aduce o perspectivă ecclesiologică, celelalte două mențiuni ale Maicii Domnului (2, 3-5 și 19, 25-27) ne ajută să dezvoltăm și una mariologică. Mai mult, aceeași relație dintre Evanghelia a IV-a și Apocalipsă ne obligă spre considerarea celei de-a doua, căci cu greu și-ar putea cineva imagina că un autor ca Sf. Ioan ar putea vorbi despre nașterea lui Hristos ignorând-o în întregime pe Maica Sa. De fapt, numai perspectiva mariologică poate explica slava de care se bucură Femeia încă înaintea nașterii.

Evident, în principal datorită situării în anumite contexte confesionale, mulți exegeți nu sunt de acord cu o astfel de perspectivă. Cu excepția conceptului de maternitate, ei nu pot găsi alt element de legătură între Femeia din Apoc 12 și Preasfânta Fecioară Maria[20]. Pe de altă parte, atât Tradiția

[20] Unii exegeți recunosc că și Maica Domnului poate fi reprezentată în imaginea Femeii, dar lipsa unei ancorări solide în Tradiția Bisericii nu le permite să meargă mai

ortodoxă, cât și cea romano-catolică, văd Biserica atât de strâns legată de Născătoarea de Dumnezeu, încât orice abordare eclesiologică în interiorul acestora ar fi cel puțin incompletă dacă ignoră datele mariologice.

Textul nostru conține suficiente date pentru o interpretare eclesiologică, dar toate acestea au fost înțelese și folosite mariologic în Tradiția Bisericii. Pe de o parte, textul vorbește despre templu, chivotul legământului, slava Femeii; pe de altă parte, Biserica o numește pe Fecioara Maria „templu", „chivot", „soare", și, peste toate, o preacinstește ca Theotokos, Maica Dumnezeu-Omului Iisus Hristos și Maica tuturor creștinilor. Imaginile spectaculoase în care o prezintă Sf. Ioan subliniază noutatea și sublimul existenței ei în raport cu tot ce a cunoscut istoria umană până acum. Cel care înainte de biruința Domnului era numit „stăpânitorul lumii acesteia" (In 12, 31; 14, 30; 16, 11; cf. Ef 2, 2) nu a avut nicio putere asupra Maicii Domnului, așa cum nu are nicio putere asupra Bisericii. De fapt între cele două este o corespondență foarte strânsă pe care tradiția liturgică ortodoxă o subliniază în chip special. Nu este nici timpul nici locul pentru aici o trecere în revistă exhaustivă și o analiză adecvată a bogăției mariologiei ortodoxe. Ajunge să ne oprim puțin atenția asupra câtorva dintre cele mai reprezentative texte liturgice dedicate Maicii Domnului ca să vedem cum ne invită Biserica să o căutăm în Scripturi și care este raportul ei cu Biserica.

Acatistul Buneivestiri, între multe afirmații teologice de mare profunzime, subliniază că prin Maica Domnului „se înnoiește făptura"[21], că prin ea „s-a golit iadul"[22] și că ea a devenit „corabia celor ce vor să se mântuiască"[23]. De ajuns să notăm aici că în Evanghelia de la Matei, corabia este un simbol al Bisericii (Mt 14, 22-33).

Canonul Sărbătorii Buneivestiri ne oferă o cheie ermineutică importantă avertizându-ne că Maica Domnului a fost vestită în Prooroci și în Lege: „Pe tine te-au închipuit de mai înainte grăirile si vorbirile cele

---

departe. Așa, de pildă, G. K. Beale, *Revelation*, 628. Din nefericire, în aceeași situație se află și unii autori ortodocși. A se vedea, de pildă, Savvas Agouridis, *Comentariu*, 189-190.

[21] Acatistul Buneivestiri, Icosul 1.

[22] Acatistul Buneivestiri, Icosul al 4-lea.

[23] Acatistul Buneivestiri, Icosul al 9-lea.

ascunse ale proorocilor si preînchipuirile legii." Cum? Ne răspunde același canon: „în chip tainic" Sfintele Scripturi vorbesc despre Născătoarea de Dumnezeu[24].

Prin lucrarea curățitoare și sfințitoare a Sfântului Duh, ea însăși devine Biserică, Cort (trimitere la Cortul Mărturiei) și Templu:

> „Venirea asupra-mi a Sfântului Duh mi-a curățit sufletul ți mi-a sfințit trupul, m-a făcut Biserică de Dumnezeu încăpătoare, cort de Dumnezeu împodobit, templu însuflețit și curată Maică a Vieții."[25]

Cea care Îl poartă în pântece pe Cel ce este Lumina lumii, devine „sfeșnicul Luminii" și „făclie mult luminoasă"[26]. Vedenia noastră se deschide cu imaginea „chivotului legământului". Nu este vorba doar de chivotul Vechiului Legământ, ci și de cel al celui Nou, în raport cu care cel dintâi avea un rol profetic și pregătitor. Sf. Maxim Mărturisitorul, sintetizând datele Tradiției despre lucrarea Maicii Domnului în Biserica Ierusalimului, subliniază rolul ei în conducerea acesteia, în lucrarea ei misionară și, mai ales, ca „mamă" și model al tuturor[27]. Împlinind această slujire, Preasfânta Născătoare de Dumnezeu se confruntă cu ura lui Satan și a celor ce-i slujesc, dar își încheie biruitoare lucrarea pământească prin grija lui Dumnezeu. Apoc 12, 6.13-17 vorbește despre ura și războiul balaurului împotriva Femeii, dar și despre invincibilitatea ei în fața tuturor asalturile lui. Noul Testament și Tradiția Bisericii mărturisesc protecția dumnezeiască de care se bucură Maica Domnului[28]. Pe de altă parte, Domnul subliniază invincibilitatea Bisericii împotriva „porților iadului" (Mt 16, 18).

Apoc 12 alocă un spațiu important lui satan, care este identificat, printre alte caracteristici și nume, ca „șarpele de demult" (ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος) și „cel care înșală pe toată lumea" (ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην, v. 9). Este evidentă intenția autorului de a atrage atenția asupra rolului său în căde-

---

[24] Mineiul lunii martie, Ziua a 25-a, La Utrenie, Cântarea a 9-a.

[25] Ibidem, Cântarea a 7-a.

[26] Ibidem.

[27] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Viața Maicii Domnului*, 90u.

[28] Ibidem, 96.

rea Evei, care în narațiunea din Fac 3 este numită „femeie" (γυνή). Acest detaliu subliniază altă corespondență. Dacă Fac 3, 15 conține faimoasa profeție despre distrugerea șarpelui, Apoc 12 arată împlinirea profeției: căderea balaurului vine prin Femeia care dă naștere lui Mesia. Fără îndoială, avem din nou o dublă referință, la Biserică și la Sfânta Fecioară Maria.

În lumina datelor de mai sus, este clar că Femeia din Apoc 12 reprezintă atât Biserica, cât și pe Maica Domnului. Sf. Ioan dovedește o uimitoare înțelegere a locului unic al Maicii Domnului în istoria Mântuirii. În viziunea sa, ea nu stă alături de Biserică, ci, prin unirea ei negrăită cu Hristos, se identifică cu Biserica. Dacă Biserica este spațiul în care oamenii sunt chemați să ajungă în comuniune desăvârșită cu Hristos, prin credința ei exemplară, Maica Domnului devine Biserică, primind în trupul ei pe Cel prin Care toate s-au făcut (In 1, 3), Întemeietorul (Mt 16, 18) și Capul Bisericii (Ef 5, 23). Primind cea mai înaltă participare la umanitatea lui Hristos, ea a devenit arhetip și realizare a Bisericii[29].

Imaginea templului din Ierusalim este foarte importantă pentru înțelegerea textului nostru. Ceea ce templul vestea profetic prin însăși imperfecțiunea lui, se împlinește profetic prin perfecta ei supunere față de voia lui Dumnezeu. Astfel ea devine templul Dumnezeului Celui Viu. De aceea ea stă în mijlocul Istoriei și al Creației, nu doar ca un element separator, ci mai ales ca unul unificator. De aceea Maica Domnului poate fi reprezentată cu dimensiuni cosmice, așa cum face Sf. Ioan, căci ea devine și locul unificator al Cerului și al Pământului.

Bibliografie:

Sf. Andrei al Cezareei, Ἑρμηνεία εἰς τὴν Ἀποκάλυψιν τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου, *PG* 106, 210-457. Sf. Andrei a fost episcop al Cezareei Capadociei; comentariul său, publicat pe la anul 611, este cel mai important din tradiția ortodoxă a primului mileniu. A fost redactat ca răspuns la comentariul lui Icumeniu, publicat cu câțiva ani înainte. Traduceri accesibile: în limba

[29] J. McHugh, *La Mère de Jésus*, 450.

română: Sf. Andrei, Arhiepiscopul Cezareei Capadociei, *Tâlcuire la Apocalipsă*, tălmăcire îndreptată de Florin Stuparu, Sophia, 2007; în limba engleză: Eugenia Scarvelis Constantinou, *Andrew of Caesarea and the Apocalypse in the Ancient Church of the East*, teză de doctorat susținută la Faculté de Théologie et des Sciences Religieuses, Université Laval, Québec, 2008.

Sf. Maxim Mărturisitorul, *Viața Maicii Domnului*, trad. Diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 1998.

Agouridis, Savvas, *Comentariu la Apocalipsă*, Editura Bizantină, București, 2004.

Allo, Ernest-Bernard, *Saint Jean, l'Apocalypse* (Études Bibliques), Gabalda, Paris, 1933[3].

Aune, David E., *Revelation 6-16* (Word Biblical Commentary, 52b), Thomas Nelson, Nashville, 1998.

Βασιλειαδης, Πετρος, „Η έννοια της φράσης 'μαρτυρία Ιησοῦ' στην Αποκάλυψη", Βιβλικές ερμηνευτικές μελέτες, Πουρνάρας, Tessaloniki, 1988, 185-208.

Bauckham, Richard, *The Climax of Prophecy: Studies in the Book of Revelation*, Clark, Edinburgh, 1993.

Idem, *The Theology of the Book of Revelation* (New Testament Theology), Cambridge University Press, 1995.

Beale, Gregory K., *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text* (The New International Greek Testament Commentary), W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K. & The Paternoster Press, Carlisle, 1999.

Boring, M. Eugene, *Revelation* (Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching), John Knox Press, Louisville, 1989.

Brütsch, Charles, *La clarté de l'Apocalypse*, Labor et Fides, Genève, [5]1966.

Collins, Adela Yarbro, *The Combat Myth in the Book of Revelation* (Harvard Dissertations in Religion, 9), Scholars, Missoula, 1975.

Feuillet, A., „Le Messie et sa mère d'après le chapitre xii de l'Apocalypse", *Revue biblique*, 1959, 55–86.

Hunt, Michal, *The Virgin Mary – the Ark of the New Covenant*, online: http://www.agapebiblestudy.com/charts/Mary_Charts_Menu.php

Jeremias, Joachim, *Parabolele lui Iisus*, trad. de P.S. Calinic Dumitriu, Pr. Vasile Mihoc și Ștefan Matei, Anastasia, 2000.

Ladd, George Eldon, *A Commentary on the Revelation of John*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1972.

McHugh, John, *La Mère de Jésus dans le Nouveau Testament*, traduit de l'anglais par Jacques Winandy, Cerf, Paris, 1977.

Mihoc, Daniel, „The Two Witnesses of Rev 11 and the Mission of the Church", *Studii Teologice*, seria a III-a, anul IV (2008), nr. 4, pp. 59-76.

Idem, *Apocalipsa Sfântului Ioan. Introducere, traducere și comentariu*, vol. 1, ASTRA Museum, Sibiu, 2015.

Mihoc, Pr. Vasile, „Elemente de ecleziologie în cartea Apocalipsei", *Ortodoxia*, XXXIV (1982) nr. 4, 503-516.

Idem, „Ecleziologia Noului Testament", *Studii Teologice*, seria a II-a, XXIX (1977) nr. 3-4, 233-248.

Idem, „*Mireasa Mielului*. Feminitatea Bisericii în raport cu Domnul ei după Apocalipsa Sfântului Ioan Teologul", *Transilvania*, nouă serie nouă, 1995, nr. 3-4, 82-89.

Mounce, William, *Complete Expository Dictionary of Old and New Testament Words*, Zondervan, Grand Rapids, 2006.

Prigent, Pierre, *Apocalypse 12, histoire de l'exégèse* (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, 2), Mohr, Tübingen, 1959.

Idem, *Commentary on the Apocalypse of St. John*, translated from French into English by Wendy Pradels, Mohr Siebeck, Tübingen, 2001.

Schmeman, Alexander, „Theology and Liturgical Tradition", în: Massey Shepherd, ed., *Worship in Scripture and Tradition*, Oxford University Press, Oxford, 1963.

Cuprins

Evocări

† ÎPS. Dr. Laurenţiu Streza, *Părintele Prof. univ. dr. Vasile Mihoc, un prieten adevărat şi vrednic coleg de slujire la altar şi catedră* 7
† Visarion, *Episcopul Tulcii, Urare la ceas aniversar* 11
Pr. Vasile Borca, *Un alergător de cursă lungă în „stadionul" mântuirii* 13
Biobibliografie Pr. prof. dr. Vasile Mihoc 17

Articole

Ionuţ Daniel Băncilă, *Dinamica internă a textului sacru în Comentariul lui André Scrima la Evanghelia după Ioan* 35
Mircea Basarab, *„Acestea sunt spuse în mod figurat" – ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα (Gal 4,24a) în interpretarea antiohiană* 50
Nicolae-Olimpiu Benea, *Ecleziologia Epistolei către Coloseni* 69
Vasile Borca, *Caracterul aparent paradoxal în expunerea fericirilor* 93
Silviu Bunta, *Reversing Genesis 3,6-7: Adamic Traditions in the Cursing of the Fig Tree (Mk 11,12-14.20-25; Mt 21,18-22)* 111
Nicolae Chifăr, *Sfânta Cununie – icoana unirii tainice a lui Hristos cu Biserica în teologia patristică a primelor secole* 145
Ioan Chirilă, *„Luminează-te, luminează-te, Ierusalime!" (Is 60,1) – revărsarea luminii dumezeieşti şi devenirea întru lumină* 166
Zsolt Geréb, *Renaşterea creştinilor prin cuvântul lui Dumnezeu cel viu (1Petru 1,13-25)* 185
Radu Gârbacea, *De la exegeza textului biblic la teologia sărbătorii. Exemplul unei omilii pseudo-hrisostomiene la Naşterea Domnului* 198
Mircea Ielciu, *Sensul rugăciunii în viziunea Sfântului Ioan Gură de Aur* 211
Alexandru Ioniţă, *Spiritualitatea creştină de tradiţie bizantină şi rădăcinile ei iudaice. Ritualul mariajului în ortodoxia iudaică şi creştină – relevanţă etică şi actualitate* 234

Alexandru Moldovan, *„Beatus vir qui in lege domini voluntas eius". Psalmul 1 – uvertură la Cartea Psalmilor* 252
Sebastian Moldovan, *Câți copii primesc părinții? Reflecții pornind de la bilanțul uman al procreației asistate biomedical* 279
Nicolae Moșoiu, *„Forma Bisericii" – perspectivă mistică asupra eclesiologiei* 304
Ștefan Munteanu, *„Ca un miel spre junghiere" versus „Ca o oaie spre junghiere" (Is 53,7) Scurt studiu lexico-semantic* 342
Constantin Necula, *Lectura Lumii – Sfântul Ioan al Crucii și Epistolarul său* 360
Silviu Negruțiu, *Vindecarea soacrei lui Petru (Marcu 1, 29-31; Matei 8, 14-15; Luca 4, 38-39)* 374
Constantin Oancea, *Sensul teologic al întoarcerii Iordanului în ritualul Aghiasmei Mari* 393
Stelian Pașca-Tușa, *Cine este mirele ce iese din cămară (Ps 18,5-6)?* 416
Eugen J. Pentiuc, *Behind the Days: A Semitic Way of Looking at the End of Time* 431
Constantin Pogor, *Despre învierea morților la Qumran și în Noul Testament. Posibile raporturi? Studiu de caz între 4Q521 2 ii 5-8 ; 12-13 și Mt 11,5//Lc 7,22* 454
Romeo Popa, *Die orthodoxe Exegese jenseits der Methode. Bibelauslegung als kulturanthropologisches Problem* 474
Constantin Preda, *Josephus Flavius și așa-zisele secte iudaice* 492
Cosmin Pricop, *Sola Scriptura aus einer rumänisch-orthodoxen Perspektive* 542
Georgel Rednic, *Comportament duhovnicesc în 1 Corinteni* 567
Ciprian Ioan Streza, *Când și cum a fost introdus Trisaghionul biblic în anaforaua euharistică?* 589
Ciprian Iulian Toroczkai, *Koinonia euharistică și misiunea Bisericii. O perspectivă ortodoxă* 618
George-Codruț Țapciuc, *Importanța documentului Jahvistic în redactarea finală a Vechiului Testament* 644
Marian Vild, *Harismele în Biserică potrivit Noului Testament* 674
Daniel Mihoc, *Femeia înveșmântată cu soarele (Apoc 12, 1u.)* 692

Tiparul executat la **Tipografia Șaguniana**
a Mitropoliei Ardealului
Sibiu, Str. Mitropoliei, nr. 35
www.editura-andreiana.ro/tipografia-saguniana.php

Mulțumim Bunului Dumnezeu pentru toate darurile Sale bogate pe care le-a revărsat asupra Bisericii noastre și asupra învățământului nostru teologic universitar, prin competența și neobosita lucrare academică și duhovnicească împlinită de *Părintele Profesor Vasile Mihoc*, vrednicul urmaș al *Părintelui Profesor Grigorie T. Marcu* la catedra de Noul Testament. (...)

Munca *sa*, pe care a iubit-o și căreia s-a dedicat, a cuprins două laturi, ca slujiri complementare, la *Sfântul Altar* și la *catedra universitară*. Și-a început slujirea lui Dumnezeu, în urma hirotonirii sale ca preot paroh, în mijlocul credincioșilor din parohie, vocație pe care n-a părăsit-o niciodată. Părintele Profesor Vasile *L-a cunoscut la Altar* pe Hristos, Cel prezent real la Sfânta Liturghie și descoperit lumii, cu întreaga Sa istorie mântuitoare, în rânduielile liturgice ale sărbătorilor Bisericii, și *L-a vestit studenților* de la catedră, cu argumentele biblice ale Revelației divine.

Părintele Profesor Vasile Mihoc și-a dorit și el, ca toți frații săi, să devină *ctitor* al unei biserici și l-a învrednicit Mântuitorul Hristos, Capul Bisericii, să ridice și să împodobească un minunat locaș de închinare în Sibiu, unde și acum continuă să-L slujească pe Cel pe care L-a iubit și l-a propovăduit de la amvon și de la catedră. (...)

Părintele Profesor Vasile Mihoc, pe care îl cinstim acum, este pentru noi toți, preoți, profesori sau studenți, un model de *profesionalism, acrivie și etică profesională*. Toate aceste calități îi marchează personalitatea sa în raport cu toți cei oferiți nouă spre instruire și educare, prin rânduiala lui Dumnezeu, pentru a deveni slujitori ai *Sfintelor Altare*. La însușiri se adaugă și legătura de *colegialitate* dintre noi ca preoți și profesori de Teologie, întreținută constant prin sprijinirea reciprocă, mai ales în acele vremuri grele ale comunismului ateu.

Îi dorim *Părintelui Profesor Vasile Mihoc*, la împlinirea acestei frumoase vârste, multă sănătate de la Bunul Dumnezeu și alese bucurii de pe urma bogatei sale activități liturgice, misionare și didactice împlinite și a celei care continuă, întru mulți și binecuvântați ani!

† LAURENȚIU,
Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului

ISBN 978-606-989-053-0
ISBN 978-606-733-276-6